

مناهج في التفسير

د. مصطفى الجويني



مناهج في التقدير

الدكتور
مصطفى الصاوي الجويني
أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة
كلية البنات - جامعة عين شمس

الناشر // منتديات
جلال حزي وشركاه
الاسكندرية

الفهرس

المقدمة

الباب الأول : من المنهج القرآني في القراءة والتفسير

الباب الثاني : ابن عباس أب التفسير

الباب الثالث : المدرسة اللغوية في التفسير

الفصل الأول : أبوزكريا الفراء ومؤلفه معاني القرآن

الفصل الثاني : أبوعبيدة وكتابه مجاز القرآن .

الفصل الثالث : أبوامحاق الزجاج وكتابه معاني القرآن

الباب الرابع : المدرسة العقلية في التفسير

الفصل الأول : موقف المعتزلة من تفسير القرآن والآحاديث المروية

الفصل الثاني : نظر الجاحظ في فهم وذوق النص القرآني والحديث

الباب الخامس : مدرسة التفسير بالمأثور : للمفسر الناقد ابن جرير الطبري

مقدمة

ليس أشق على الباحث في ميدان الدراسات الإسلامية من أن يحدد أولاً الجانب الذي يريد السير فيه . ويهول الدارس أن يجد تراثاً ضخماً يتجه كله إلى خدمة النص القرآني وكثير جداً من هذا التراث ما يزال مخطوطاً مبعثرة صور منه في مكتبات العالم ويكاد المطبوع منه أن يكون أندر من المخطوط لقدم طبعاته ونفاذها من سوق الكتب ودورها .

فاذا ما عدونا هذا نجد لزوماً على المقدم على هذا الدرس أن يبدأ ببحثه منذ أوليات الأمور . فالدرس الإسلامي ما يزال حقلاً بكرًا مع خصوبته وإمتداد ساحته مما يحتم على مرتاده هذا الميدان أن يتعقب جذور الأشياء ويستقصى مصادرها الأولى ما وسعه الجهد .

ثم أنت واجد هنا الدرس الإسلامي متشعب المسالك بحيث يكاد يضرب في كل فنون الثقافة العربية قديمها ومعاصرها إلى جانب ثقافة أجنبية تفتتح من خلالها على دراسات المستشرقين، وتلم بمناهجهم وتفتن إلى غامض مقاصدهم ومن يحيطه منهم جو الريبة ومن سلم من الهوى . وأوقن أن في تراثنا القديم خيراً كثيراً علينا أن نرصد كل خطواته على أن لا نقف عند هذا القديم وقفة التقديس العاطفي دون الإدراك الواعي ، . . . وعلى هدى من هذا الاحساس العميق والادراك المقتنع رجعت إلى مصادر درسنا الإسلامي الأولى أتعرف منها كيف جد قدامونا في فهم النص القرآني وكيف تذوقوه .

وكانت وفقى الأولى الطائفة عند محمد أمين الله على وحيه وصحابته الأخيار

كيف ربطوا بين تلاوته وفهمه ، كيف عاشوا في النص القرآني بكل وجدانهم وودعه بكل عقولهم وترجموا تعاليمه سلوكا عمليا في الحياة .

ثم ينقضي عصر الرسول ويتلوه جيل يمثله فتى من قرابة الرسول هو ابن عباس يدرك حاجة أبناء عصره إلى خطة في التفسير توضح معالمها وتبني أسسها فاتجه إلى الدوحة الكبيرة التي نشأ في ظلها علم التفسير وهي دوحة الحديث وكان الحديث آنئذ يجمع ثمار المعرفة الإسلامية كلها .

أبان ابن عباس ما يلزم المفسر من ثقافة ، ورسم الحدود التي لا ينبغي على المفسر أن يتجاوزها ، ثم مثل للمفسر الطرائق التي يمكن له أن يسلكها في تفسيره . ولما لهذا الرجل من حق الأبوّة في التفسير فقد نسب إليه كثير مما هو برىء منه ، وكان علينا أن نحذر من الدخيل عليه حين نعالج منهجه .

ولا يسع المؤرخ لمنهج ابن عباس إلا أن يعده ذا قيمة عظيمة في ميدان الدرس الإسلامي فقد وعى الرجل تراث الرسول وصحابه ، وجعل في حدود ذلك التراث يسعى إلى تفسير النص القرآني مضيفا إلى هذا الموروث بما وهبه هو من عبقرية ذاته، عمل على استكمالها بكل فنون المعرفة في عصره .

... ويكون عصر الفتوحات الإسلامية وإمتزاج الناس من كل الأجناس وتزواج الثقافات وإحتكاك الحضارات، واصطراع الأفكار والمذاهب، والحرب بكل سلاح، بالسيف ماديا ، وبكل ثقافة معنويا .

ولا شأن لنا هنا بالسيف ، ... لكن إذا كان القرن الثاني نبعث التخصص العلمي ينتجه بجهوده إلى خدمة النص القرآني .

فيقوم رجل كمالك بن أنس يفرز الأحاديث الفقهية من تراث الحديث كله ويفرقه على أبواب .

ورجل كابن إسحاق يفرد سيرة الرسول بما تشملها من مناسبات نزول القرآن وأحداث الاسلام يفرد بها من النصوص الحديثية .

أما رجال اللغة فيجمعون شعر العرب وألفاظ اللغة وأسايب التعبير ليغسروا بهذا كله نص القرآن . وهكذا راح اللغويون يعرضون لغة القرآن وأسايب تعبيره على لغة العرب ونصوصها الأدبية يقابلون مشيرين إلى سمات التعبير العربي، وإلى معاني اللفظ القرآني بما عرف مثله عند العرب وكان من هؤلاء اللغويين من يحرص على أن يضم تفسيره للنص القرآني ما انحدر إليه من تفسير السلف مضافا له ما أداه إليه إجماعه اللغوي في تفسير القرآن وقلة هذا تجده عند الزجاج اللغوي البصري .

هذا فريق من رجال اللغة أما الفريق الآخر فتمثله محاولة جريئة من أبي عبيدة اللغوي البصري الذي وجه جهده كله إلى قضية عريية القرآن، إلى اثبات أن القرآن عربي بالفظه مبنى ومعنى، عربي بطريقة تعبيره، فهو درما يقابل بين أسلوب القرآن وأسلوب العرب لينخلص في النهاية إلى عريية القرآن .

وقبل عمله برد فعل عنيف لأنه : أولا لم يتح مجالا لرأي السلف وثانيا لأنه حكم اللغة فحسب في تفسير النص القرآني إلى جوانب أخرى في شخصيته كانت تثير الرأي ضده . ومهما يكن من أمر فإن هذه المدرسة اللغوية بفريقيها كان منهاجها هو بيان عريية القرآن .

وإذا كان السيف قد هدأ بعد الفتح الاسلامي فإن حرب المقيدة استمرت

نقاشا وطنا وتشكيكا في القرآن . وكان رجال الكلام من المسلمين هم حماة وفرسان هذه الحرب .

ولقد مضيت الى تبين جهود هذه الفئة والتعرف على كل المناهج التي عالجت بها النص القرآني أو النص الحديثي، ولجأت في ذلك كله الى رجل كلامي موسوعي هو الجاحظ المعتزلي .

وما اجمع هنا بين محاولة التعرف على منهجهم في فهم نص القرآن والاحاديث الا لتقدير نظرهم الى التفسير النقلى الذى جاء كثير منه في صورة الحديث .

ونلتقي هنا بمنهج يستخدم الفلسفة الى جانب معارف العصر كلها في تفهم النص وتذوق جماله ويسلك الى ذلك الفهم والذوق مسالك شتى في التأويل يطوع لها كل أدوات الثقافة فيوفق حيناً ويتعسف أحياناً .

ومن هذه المرحلة في الزمان منذ عصر الرسول ، ومع ابن عباس في القرن الأول، ورجال اللغة في القرن الثاني (باستثناء الزجاج في القرن الرابعت ٥٣١١هـ)، إلى الجاحظ المفسر بالرأى في القرن الثالث . نقف حيناً عند ابن جرير الطبرى أمام المفسرين النقليين في بداية القرن الرابع . وقد انصرف جهد الطبرى منذ البداية إلى أن يجمع التراث النقلى في التفسير مفردا اياه من تراث الحديث كله . هذا أولا ، ثم أخذ ينخل هذا التراث بمقاييس نقدية ساعده عليها ما زود به نفسه من ثقافة عصره كلها وكانت حركته الذاتية في حدود التفسير النقلى . ووقف ينافح عن المفسرين النقليين مناقشا في موضوعية مدرسة التفسير اللغوى ومدرسة التفسير العقلى .

وعند تلك المدارس : مدرسة اللغة ، مدرسة العقل ، ومدرسة النقل آثارنا

بعد أن نتوقف فما يزال للقول فيها متنفس ، وما تزال جوانب كثيرة منها تحتاج إلى جهود وكشف .

وينبغي أن نشير إلى أننا في معالجتنا لمنهج المفسرين حاولنا أن نربط بين شخصية امام المنهج ومنهجه ، لأننى أوقن أن عمل الرجل يعكس شخصيته بكل جوانبها مادام عملاً أصيلاً ، ليس هذا فحسب ، بل العمل الأصيل يعكس صورة المصير كله .

... هكذا نجد تفاسير القوم تعكس صورة عصرهم الحضارى إلى جانب ما تعكسه من شخصية المؤلف .

وحرصت في تناول كل منهج على بيان مدى ذوق صاحبه للنص القرآنى . وما محاولة الفهم للنص القرآنى إلا خطوة للصعود إلى تذوق النص القرآنى .

وعنداً ما استلزمته ضرورة البحث من التوقف عند الزجاج (فى القرن الرابع بإعتباره ذروة مدرسة الغويين ، وإن كانت حياته ، معظمها تنتمى إلى القرن الثالث ، وعند المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) بحديثه الصريح الواضح عن منهج مدرسة العقل ، فى التفسير ، ودراستنا له إنما هى توطئة موضحة لدرس الجاحظ - فيما عدا ذلك الاعتبار - فإن زمان هذا البحث لا يتخطى القرن الثالث ، فحتى الطبرى (ت ٣١٠ هـ) أنجز تفسيره قبل بداية القرن الثالث وإذن فحديث هذا الكتاب يدور حول مناهج تفسير القرآن حتى القرن الثالث الهجرى .

ثم هذه مرحلة نتعرف فيها على جهد القدماء فى دراسة النص والحس به ، فإن أعان الله ووفق تكون مرحلة تالية تتابع فيها الإضافة ، ما توافر الجهد ووافقت الأسباب ، وما توفيق (لا الله) .

من المنهج القرآني
في
القراءة والتفسير

الباب الأول

من المنهج القرآني في القراءة والتفسير

وضع القرآن منهاجاً لقراءة نصه وتفهم معانيه ونرى أن الخطوة الأولى في هذا المنهج تبدأ من قوله سبحانه في محكم تنزيله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ..) فالقارىء لآى الله عليه أن ينقى عن ذهنه صورة الشيطان، صورته بما يخیل من خيالات وما يوسوس من أقوال وأن يهيب نفسه للجلوس في حضرة الله يتلو آياته وقد أفرغ قلبه وعقله وسمعه جميعاً لله وآيه .

الخطوة الثانية في هذا المنهج نستقيها من قوله تعالى : « ورتل القرآن ترتيلاً » ، والترتيل في القراءة هو التأنى والتأمل وتبيين الحروف والحركات تشبيهاً بالثغر المرتل وهو المشبه بنور الاقحوان « ولقد كان الرسول في ذلك المثل الأعلى ، قالت حفصة (رضى الله عنها) : « كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقرأ بالسورة فيرتلها حتى تكون أطول منها . » ويصف أنس بن مالك قراءة الرسول فيقول : « كان يمد مداً » .

ثم هذا التأمل والتأنى في القراءة ليس إلا للحياة في النص القرآني وتدبر معانيه والجلولان معه في مختلف مناحيه . يقول الله عز وجل (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليذكر أولوا الألباب) (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) والقرآن مشحون بالآى الناطق بأن فيه : آيات لقوم يسمعون .. يتفكرون .. يعقلون .. يتذكرون .. ولقد صورت لنا الأخبار صوراً رائعة عن كيفية هذا التدبر عند الرسول والصحابة .. يحكى حذيفة يقول : (صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم — ذات ليلة فافتتح البقرة فقرأها ثم النساء فقرأها ثم آل عمران فقرأها ، يقرأ مترسلاً ، إذا مر بآية فيها تسبيح سبح وإذا مر بسؤال سأل

وإذا مر بتعوذ تعوذ) وعن عوف بن مالك قال : دقت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقام فقرأ سورة البقرة لا يمر بآية رحمة إلا وقف وسأل ولا يمر بآية عذاب إلا وقف وتعوذ ، بل إن أبا ذر الغفاري يروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قام بآية يردد ما حتى أصبح ، أن تعذبهم فإنهم عبادك ، الآية ، وما يومی . هذا الخبر إلا إلى أن الرسول أخذ يسترجع معنى الآية ويستفتيه مقلبا إياه على مختلف وجوهه . وأن التدبر كان يفضى بالرسول إلى أن يتجاوب مع النص الذي يتلوه فهو إذا قرأ ، والتين والزيتون ، فبلغ ، أليس الله بأحكم الحاكمين ، قال : بلى . وإذا قرأ ، فبأى حديث بعده يؤمنون ، قال : آمنت بالله وما أنزل . وقرأ في الصلاة ، فآلمها فجورها وتقواها ، فقال : اللهم آت نفوسنا تقواها ، وزكها وأنت خير من زكها ، أنت وليها ومولاها . وهكذا كان يفعل الصحابة . يقول علقمة : صليت إلى جانب عبد الله فاستفتح طه فلما أتى على هذه الآية ، وقل رب زدني علما ، فقال : رب زدني علما . وكان ابن عمر إذا قرأ هذه الآية ، ألم يأن للدين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ، بكى ثم قال : بلى ياربى .

واستجاب الترتيل للتدبر لأنه أقرب إلى الاجلال والتوقير وأشد تأثيرا في القلب . كان الرسول والصحابة إن خلوا إلى القرآن يقرأونه ويتدبرونه اندجوا في الجو القرآني النفساني ، عاشوا في نصه وتفتحت له قلوبهم وانعقدت الصلة بين نفوسهم وبين معانيه فخشعوا وبكوا . يحكي مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء . وروى عن عبد الله قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقرأ علي ، قال فقرأت عليه سورة النساء حتى إذا بلغت ، فكيف إذا جئنا من كل أمة بشييد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ، فنظرت إليه فإذا عيناه تدمعان ولقد حث الرسول على التخشع في القراءة فقال كما يروي جابر : قال رسول الله

— صلى الله عليه وسلم — : « إن من أحسن الناس صوتا من إذا سمعتموه يقرأ حسبتموه يخشى الله تعالى ، وكان أبو بكر رجلا بكاء لا يملك دموعه إذا قرأ القرآن ، وكان عمر بن الخطاب يصلى بالناس فبكى في قراءة حتى انقطعت قراءته وسمع نحيبه من وراء ثلاث صفوف . وقرأ ابن عمر دويل للطفنين ، فلما أتى على قوله « يوم يقوم الناس لرب العالمين » بكى حتى انقطع عن قراءة ما بعدها ، وقد حكى عن جماعة من الصحابة والتابعين أنهم بكوا لدى تلاوتهم القرآن خشية وخيفة وقد مدح الله البكائين في كتابه عز وجل نورا عن الانبياء ومن انضاف إليهم من الاولياء « إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا . . » إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا ، وقال « ويخرون للاذقان ليكون ويزيدهم خشوعا ، واخبر أن البكاء يزيدهم خشوعا . » والذين أوتوا العلم هم أهل الحشية كما قال في تزييله « إنما يخشى الله من عباده العلماء ، فاعلمهم بالله أشدهم له خشية ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « والله إنى لأخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى . »

ثم نصل إلى قمة هذا المنهج القرآن في القراءة لنسمع قول الله « الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به » قال أهل التأويل يتبعونه حق اتباعه باتباع الأمر والنهى ، فيحلون حلاله ويعرمون حرامه ويعملون بما تضمنه . وقال تعالى : « اتبع ما أوحى إليك من ربك » ، وقال « فاستمسك بالذى أوحى إليك » وقال تعالى « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم » ويقول الرسول لحذيفة : « يا حذيفة تعلم كتاب الله واتبع ما فيه ، ثلاث مرات . وعن أبى شريح الخزاعى قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أبشروا أبشروا ، أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ؟ قالوا : نعم . قال : فإن هذا القرآن سبب طرفه بيد الله عز وجل وطرفه بأيديكم فتمسكوا به فإنكم لن تضلوا ولن تهلكوا بعده أبدا . »

ويروى أبو هريرة حديثا يشير فيه الرسول إلى أنه من أوائل من يقضى بينهم يوم القيامة قارئ القرآن الذي لم يعمل بما فيه ويقول الرسول مبشرا : طوبى لمن عمل بعلمه .

ويقول أبو الدرداء : إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة : علمت أو جهلت فأقول علمت فلا تبقى آية من كتاب الله عز وجل آمرة أو زاجرة إلا جاءني تسألني فريضتها فتسألني الآمرة هل إلتزمت والزاجرة هل ازددجرت .

وإذن كان على قارئ القرآن أن يحيا في النص يؤمن به بقلبه حين يخلو إليه ويؤمن به حين ينصرف عنه، فيتبع تعاليمه ويترجمها إلى سلوك ويكون على ذكر منه أبدا . ولهذا كره أن يقرأ القارئ القرآن في أقل من ثلاث لأن من شأن هذه القراءة ألا تغيد تدبرا ولا تكسب فقها . عن عبد الله بن عمر مرفوعا : لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث . وعن ابن مسعود موقوفا قال : لا تقرأوا القرآن في أقل من ثلاث . وعن معاذ بن جبل أنه كان يكره أن يقرأ القرآن في أقل من ثلاث . وعن مكحول قال : كان أقوىاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأون القرآن في سبع وبعضهم في شهر وبعضهم في شهرين وبعضهم في أكثر من ذلك . وسأل عبد الله بن عمر النبي صلى الله عليه وسلم : في كم تختم القرآن ؟ قال في أربعين يوما ويسأل رجل زيد بن ثابت : كيف ترى قراءة القرآن في سبع ؟ فيقول زيد : حسن ولأن أقرأه في نصف أو عشر أحب إليّ ، وسئلي لم ذاك ؟ قال السائل فإني أسألك : فيجيب زيد : لكي أتدبره وأقف عليه .

ولقد دعا الحرص على تدبر القرآن والعمل بما فيه الألبث مدة على حفظه وتعلمه : عن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثمانين سنين يتعلمها وعن ابن مسعود قال : كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن وعن أبي عبد الرحمن قال : حدثنا الذين كانوا يقرئوننا

أنهم كانوا يستقرون من النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعا .

أما المنهج الذى لاستنبطه من القرآن فى تفهيم النص القرآنى وتفسيره فقد كان طبعيا أن يقوم أول ما يقوم على تنفيذه الأمين على الوحي الذى اصطفاه الله لرسالته يقول الله تعالى مينا مهمات الرسل عامة : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) ثم يبين القرآن أن الرسول العربى محمد هو مرجع الناس فى تنفيذ أوامر الله فى كتابه : (فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول) (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إلهم) (وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه) . الرسول إذن هو المعلم الأول لتعاليم الإسلام والمفسر الأول لكتاب الله (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) .

كان الرسول يشجع على السؤال فى أمر الدين ، يقول : (شفاء العى السؤال) فإذا سئل يجيب بما فهمه هو من القرآن . يقول الشافعى (رضى الله عنه) : (كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو بما فهمه من القرآن . قال تعالى : **وإنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، فى آيات أخر .** وقال صلى الله عليه وسلم : **« إلا أنى أوتيت القرآن ومثله معه ، (يعنى السنة)** وأحيانا يسأل فيجيبه الجواب وحيا كما سجل ذلك القرآن : (ويسئلك عن الآلهة قل هى مواقف للناس والحج) ، (يسئلك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلو الدين) (يسألك عن الشهر الحرام قتال فيه كبير) و (يستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن ..)

(أ) ولو رحنا تتبع طرائق التفسير عند الرسول لوجدناه يبين معنى الجملة من القرآن . عن ابن عباس قال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

أرأيت قوله الله (كما أنزلنا على المقتسمين) قال :اليهود والنصارى . قال (الذين جعلوا القرآن عصين) ما عصين ؟ قال : آمنوا ببعض وكفروا ببعض ويضمر الرسول الآية الكريمة : (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) بقوله : هل جزاء من أنعمت عليه بالترديد إلا الجنة .

(ب) وكان الرسول يوضح المعنى القرآني ويقربه ، ذلك أن القرآن شأنه في ذلك شأن أي أثر أدبي يتناول الناس فيها كل بحسب درجته العقلية، وكلما ارتقى الأثر الأدبي فصاحة وغزارة معنى أفسح مدى التفاوت بين الناس في قدر تفهمهم له ولا يطمئن هذا بحال في القرآن ما دام واضحا مبينا يفسر بعضه بعضا (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) وما دام منهجه مخاطبة العاطفة والنفرة العقلية السليمة وما دام الناس قد خلقوا متفاوتين في الرق العقلي بل والشخصي الواحد نفسه تتباين مراتب تفكيره في أطوار حياته . يروى أن أبا بكر قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : يا أيها الناس أنكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) وأنا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقابه . وهذا أبو بكر يقول :

يا رسول الله ، كيف الصلاح بعد هذه الآية : (ليس بأمانيكم ولا أمان أهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به) فكل سوء عملنا جرينا به ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « غفر الله لك يا أبا بكر ، أنت تمرض ، أنت تتعصب أنت تحزن ، أنت تعصيك اللاواء ؟ قال : بلى ، قال فهو ما تجزون به . » ويضمر الرسول لعل الآية (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) : ما أصابكم من مرض أو عقوبة أو بلاء في الدنيا فبما كسبت أيديكم ، والله تعالى أكرم من أن يشي عليهم العقوبة في الآخرة ، وما عفا الله تعالى عنه في الدنيا فله

تعالى أحلم من أن يعود بعبد عفوه . وعن عائشة أنها قالت : يا رسول الله :
(الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة) هو الذى يسرق ويبنى ويشرب الخمر
وهو يخاف الله ؟ قال : لا يا بنه الصديق ، ولكنه الذى يصوم ويصلى ويخاف الله
والقرآن انما نزل بلسان عربى مبين (انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) ،
(وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين
بلسان عربى مبين) . والاصل فيمن نزل القرآن بلغتهم قريش الذين كانت لغتهم
قد خلصت إلى التهذيب فهم كانوا يداورون بينهم لغات العرب من كان يجتمع
اليهم من الحجيج أو ينزل بهم من العرب في كل موسم ومتسوق ولقد جاءت في
القرآن ألفاظ من لغات أخرى عربية يحكى الطبرى أنها سبع هذا إلى ما جاء به
الاسلام من معان مستحدثة أخرج بها بعض الالفاظ عن مدلولها في لغة العرب إلى هذه
المعاني الاسلامية . وهناك أكثر من مائة لفظة ترجع إلى لغات الفرس والروم
والنبط والحبشة والبربر والسريان والعبران والقطب ، وهى كلمات أخرجتها
العرب على أوزان لغتها وأجرتها في فصيحها فصارت بذلك عربية .

ثم هناك الفاظ في القرآن ترد بمعان مختلفة أو ألفاظ تجيء بمعنى مفرد غير
المعنى الذى تستعمل فيه عادة . وفي ذلك كله كان الرسول مرجع الناس إذ يبنون
التفسير بل كان الرسول يشجع معرفة اللفظ القرآنى كما يروى . أخرج البيهقي
من حديث أبى هريرة مرفوعا : (أعربوا القرآن واتمسوا غرائب) .
وأخرج مثله عن عمرو بن مسعود موقوفا . وأخرج من حديث ابن عمر مرفوعا :
« من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير اعراب
كان له بكل حرف عشر حسنات » . يقول الصيوطى : « المراد بأعرابه معرفة
معاني الفاظه » .

عن أبى سلة بن عبد الرحمن قال : جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم
٢٤ - التفسير

يسأله فسأل عن الكلالة فقال: أما سمعت الآية التي أنزلت في الصيف : ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ، فمن لا يترك ولدا ولا ولدا فورثته كلالة .

وعن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (السانحون) هم الصائمون وعن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) قال : لزوال الشمس .

د - أمر أخير في هذا المنهج القرآني . وهو أن هناك ما استأثر الله بعمله من معاني الكتاب ولقد جاء إلى المسلمين شر كثير من هذا الباب مرجعه عدم فهم روح المنهج القرآني واسراف في الايمان بالعقل - لقد بين الله تعالى في آي كثيرة من القرآن أنه علام الغيوب وان الخلق لا يحيط بشيء من علم الخالق فإن ذاته لن يصل عقل إلى إدراكها . . لقد سلك في دعوته إلى الايمان بالله وصفاته من علم وقدره ووحدانية مسلكا يشير العقل ، وهو الدعوة إلى النظر إلى ما في العالم من الظواهر ولكنه أيضا حد من الظواهر ولكنه أيضا حد من هذا العقل لأن الحرية دون نظام فوضى ، والنظر دون حد ضلال . (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) ، (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا) ، (وما يعلم جنود ربك إلا هو) .

ان من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير فهو لاء ذمهم الله وأوعدهم : (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) وثاني عطفه ليضل عن سبيل الله في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق ، وهذا ابراهيم الخليل يصف الله ولكنه يصفه بقدرته (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيى ويميت قال : أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فان الله يأتي بالدمع من المشرق فأت بها من

المغرب فبهت الذي كفر والله ولا يهدي القوم الظالمين) ويقلب إبراهيم بصره في السماء محاجا قومه في الخالق المتصف بالبقاء والثبات وحده :

(قلنا جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي قلنا أفل قال لا أحب الآفلين .
فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي قلنا أفل قال لئن لم يهتدي ربي لا كون من القوم
الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر قلنا أفلت قال يقوم أنى
برىء مما تشركون . أنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيئا وما
أنا من المشركين) . وهذا فرعون يسأل موسى وأخاه هرون عن ربهما فيجيبان
واصفين قدرته سبحانه : (قال فن ربكما يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شيء
خلقه ثم هدى) وهذا موسى يحاجج فرعون الموقله نفسه وهو أنسى يحاججه بصفة
الملاك الالهى : (قال فرعون وما رب العالمين . . قال رب السموات والأرض
وما بينهما ان كنتم موقنين . قال لمن حوله الا تستمعون . قال ربكم ورب آبائكم
الاولين . قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون . قال رب المشرق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعقلون) .

ولقد وردت في القرآن آيات عن عرش الله ووجهه ويديه وجنده جهده
المفسرون في تأويلها فتعسفوا وحسر نظرم إذ غابوا عن آداب المنهج القرآنى :
(ولا تقف ما ليس لك به علم) (وما أوتيتم من العلم الا قليلا) كان الرسول
في تفسيره لمعنى تلك الآية التى استأثر الله بعلم تأويلها مهتديا بالقرآن مترسما
لا دابه . عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ (قلنا تجلى ربه للجبل جعله دكا)
قال : هكذا ، وأشار بطرف ابهامه على أنملة أصبعه اليمنى فساخ الجبل وخر
موسى صعقا . فالرسول هنا يمثل المعنى بالإشارة دون أن يدخل في تفصيله أو
كيفه . وعن علي قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم جالسا

وفي يده عود ينكت به ، قال : فرفع رأسه فقال : ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار ، قال : فقالوا : يا رسول الله ، فلم نعمل ؟ قال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له ، فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى ، ولعل هذا الحديث يظلم من الجوع الفكري في مسألة إرادة الانسان . أى فوضى تسود وأى فساد يعم لو اطلع الله الناس على درجاتهم عنده في دنياهم ؟ ان الحكمة كلها في هذه اللفظة (اعملوا) بل ان القرآن ليحكى ما سئله الرسول من الكتابيين والمشركين وتولى الله في محكم كتابه الرد عليهم فافهمهم وأعلمهم ان ما يسألون عنه موكلون إلى الله إلى القدرة الإلهية وحدها .

كان الرسول يكثر من التفكير في أمر الساعة لا في وقتها ولكن فيما ينتظر الناس من أمرها وكان مشركوا مكة يسألون الرسول عن موعد الساعة استهزاء منهم فانزل الله (يسألونك عن الساعة أيان مرساها . فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها) وبسبب سؤال قريش أيضا نزلت الآية (يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما عليها عند ربى لا يحليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغته يسألونك كأنك حنى عنها قل إنما علمها عند الله ولا يمكن أكثر الناس لا يعلمون)

وسأل اليهود الرسول عن أمر الروح فقال سبحانه : . ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ، .
وهكذا نرى أن منهج القرآن تلاوة وفهما وتفسيراً يمس القلب مسا مؤثراً ويخالط العواطف ويُدفع إلى العمل بما جاء به ويشير العقل في يسر وفي أسماح وفي بساطة تتفق وفطرة الناس جميعا مما تنوعت مراتب ثقافتهم وتغايرت مداركهم ذلك كله بلغة تخاطب عقول الناس جميعا وقلوبهم .

أب التفسير
ابن عباس

الباب الثاني

ابن عباس

أب التفسير

تهدف رسالة الإسلام إلى سعادة الناس في دنياهم وأخراهم ، وقد بين لهم القرآن سبل الوصول إليها ووضعها لهم الرسول قولا وفعلًا ، وكانت رسالة التفسير وسيلة من الوسائل في هذا السبيل ، مارسها الرسول المعلم الإسلامي الأول على خير وجه ، فلما شاء الله أن يتم الرسول رسالة ربه وانتقل إلى الرفيق الأعلى ، نهض من بعده تلاميذه من الصحابة ينشرون رسالته ويذيعون تعاليمه السامية غير أن منهم من التفسيرى كان منهجاً عملياً ..

ذلك أنهم شغلتهم أولاً أمور الإسلام حين انبثاق نوره يشهدون الوقائع ويصحبون الرسول يتأثرونه في قوله وعمله - فلما مات وتفرق بعض في الأمصار وولى بعض أمور الخلافة شغلوا بتطبيق أحكام الإسلام تطبيقاً عملياً مسترشدين بنصوص القرآن أو السنة والرأى أو الشورى - من لا نص ، فلم يكن لديهم المتسع من الوقت ليفسروا القرآن غير هذا التفسير العملى .

ولكن فى طموحها بهر - حين استشراف بهر نور الحياة بهر نور الإسلام وأحداثه . . قرآن وحديث ، معارك بين الشرك والتوحيد ، قلة مع الرسول تقتصر ، وكثرة مع الشرك تنهزم . . وأيفع الفتى فاذا بالإسلام يبسط ذراعيه على الجزيرة العربية ، وإذا دولة إسلامية قوية تنهض من ضعف وفوضى ليتهاوى على قدميها تاجا سيدتى العالم ، فارس والروم . ثم إذا نفوس كدبرتها جفاوة الجاهلية

تصفو ، وإذا جيوش المسلمين تندفع مشرقة ومغربة تبث نور الإسلام حيث
تعمل .. ثم لا ننسى صلة الرحم التي تربط الفتى ابن عباس ببطل هذه الأحداث .
ولا أن مسرح هذه الأحداث العظام هو موطن هذا الفتى ومراحه ..

توفي الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولما يتخطى هذا الفتى السابعة عشر
من عمره (١) .. فأكب يدرس نور هذه الثورة ، القرآن ، يدرسه من كل
نواحيه .. وكان بحق هبة الزمان في جيله وبعد جيله إلى اليوم .. إذ كان يمثل
حاجة الجيل الذي تلا جيل الرسول إلى الوسائل والأسباب التي يستعين بها على فهم
القرآن وملايساته ، وقد تباعد شيئاً عن عصر الثورة عنهم .. وكان أول باحث عن
هذه الأسباب والوسائل هو ابن عباس .. الفتى الطموح ..

اتجه ابن عباس حين ألت بالمسلمين فادحة وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم -
إلى مسرح البطولة الإسلامية ، إلى المدينة .. عن عكرمة عن ابن عباس قال :
« لما قبض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قلت لرجل من الأنصار لم فلنسال
أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فانهم كثير .. فقال : واعجبا لك أترى
الناس يفتقرون إليك ؟ قال فترك وذلك .. وأقبلت أسأل الناس فان كان ليبلغني
الحديث عن رجل فأتي بابه وهو قائل فأتوسد رداى على بابه يسفى الريح على
من التراب فيخرج فيراى فيقول : يا ابن عم رسول الله ما جاء بك ؟ هلا أرسلت
إلى فأتيك .. فأقول ، لا : أنا أحق أن أتيك .. فأسأله عن الحديث .. فمأش
الرجل الأنصارى حتى رآني وقد اجتمع الناس حولي يسألوني .. فقال : هذا

(١) يقول ابن حجر في الإصابة ٢ : ٨٠٢ : ولد ابن عباس قبل الهجرة بثلاث
وقبل بخمس والأول أثبت وهو يقارب ما في الصحيحين . وفي الاستيعاب في معرفة الأصحاب
١ : ٣٨٣ : أوفى أصح الروايات أن الرسول توفي وهو ابن ثلاث عشرة سنة .

الفتى كان أعقل منى ، (١) .

ويبين لنا ابن عباس في أكثر من موضع أنه وجد عامة علم أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند هذا الحى من الانصار، وكما رأينا فإنه كان ليقبل بياب أحدهم ولو شاء لأذن له ولكن يتقنى بذلك طيب نفسه (٢) . كان هذا التلطف هو نهجه في طلب العلم ..

عن ابن عباس قال: لم أزل حريصا على أن أسأل عمر بن الخطاب عن المراتين من أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - اللتين قال الله تعالى فيهما .. « أن تتوبا إلى الله فقد صفت قلوبكما » .. حتى حج عمر وحجت معه .

ولم يزل ابن عباس يتلطف له وهو يسكب على يديه اللوضوء حتى عرف أنها حفصة وعائشة .. (٣)

وهكذا نجد ابن عباس يسأل ويستقصى عن سبب النزول ، أو فيمن نزلت الآية .. ولقد بلغ في ذلك الغاية حتى لنجد اسمه يدور كثيرا في أقدم مرجع بين أيدينا عن سبب النزول وهو سيرة ابن اسحق .. فشلا يقول : نزلت في النظر بن الحارث ثمانى آيات من القرآن (٤) .. أو يسوق مناسبات نزول آى من سورة

(١) الإصابة لابن حجر ٢ ص ٨٠٤ ، ص ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر .

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١ ص ٩٦ .

(٣) مسند أحمد بن حنبل ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ص ١١١ ، ١١٢ - ١ من جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ، وفي تفسير القرطبي ١ ص ٢٦ : قال ابن عباس : مكثت سنتين أريد أن أسأل عمر عن المراتين اللتين تظاهرتا على رسول الله .. الخ ..

(٤) سيرة ابن هشام ١ ص ٣٢٠ - ٣٢١

الكهف .. (١) .. ونراه حين يعرض للآي يفسرها يضئ المعنى ويوضحه ببيان سبب النزول .. عن ابن عباس : د لما ضرب الله هذين المثلين المنافقين — يعنى قوله : د مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً .. ، وقوله : د أو كصيب من السماء .. ، الآيات الثلاث قال المنافقون : الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال فأنزل الله : د ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة .. ، إلى قوله : د أولئك هم الخاسرون (٢) ، ... وهذا مروان بن الحكم يقرأ الآية .. ، لا تحمبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يمدحوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم .. ،

ثم يقول لرافع : اذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل له : لئن كان كل أمرى منا فرح بما أتى وأحب أن يمدح بما لم يفعل — معذبا ليعذبنا الله أجمعين .. ، فقال ابن عباس : ما لكم ول هذه إنما دعا النبى — صلى الله عليه وسلم — يهود فسألهم عن شيء فكنتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أن قد استجابوا لله بما أنوا من كتبهم إياه .. ثم قال : د وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ، الآية (٣) .

ولقد برع ابن عباس فى هذه الناحية من نواحى أدوات التفسير القرآنى حتى كان يخلص آى القرآن المدنى من المسكى (٤) . وينقل عنه ترتيب لنزول السور القرآنية كلها .. كان أول ما نزل من القرآن : د اقرأ باسم ربك الذى خلق ، ثم ..

(١) سيرة ابن هشام - ١ ص ٣٣٠ - ٣٣٤ .

(٢) تفسير الطبرى - ١ ص ١٣٨

(٣) تفسير الطبرى - ٤ ص ١٣٨

(٤) الانتقال السبوطى - ١ ص ٩ س ٣٤ مجاهد يسأل ابن عباس عن تخلص آى

القرآن المدنى من المسكى .

يا أيها المزمّل ، ثم يا أيها المدثر ، ثم ثبت يدا أبي لهب (١) .. الخ ، ولقد قصص أسباب النزول فأحسن القصص ، فكان يعرف الحضري من السفري ، فثلا يقول أن الآية « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من راسة » الآية .. أنها نزلت بالحديبية (٢) .. وأن الآية « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم .. إلى قوله » ولكن عذاب الله شديد ، نزلت في مسير الرسول في غزوة بني المصطلق (٣) ..

وكان يعرف النهاري من الليلي .. فيقول : ان سورة الانعام نزلت بمكة ليلا (٤) .. وأحاط خبرا بأول ما نزل وبآخره .. فكان يقول : أول آية نزلت في القتال « الذين يقاتلون بأنهم ظلموا » (٥) ، وكان يقول : آخر ما نزل على رسول الله — صلى الله عليه وسلم — آية الربا (٦) .. وان أول ما نزل من القرآن « اقرأ باسم ربك » (٧) ، وأن آخر سورة نزلت « إذا جاء نصر الله والفتح » (٨) .

(١) الاتفاق للسيوطي ١ - ص ١١

(٢) الاتفاق للسيوطي ١ - ص ١٩ ص ١٣ .

(٣) الاتفاق للسيوطي ١ - ص ٢٠ ص ١٦

(٤) الاتفاق للسيوطي ١ - ص ٢٢ ص ٤

(٥) الاتفاق للسيوطي ١ - ص ٢٢ ص ٤

(٦) ٣ - ص ٧٥ تفسير الطبري . وفي نفس المصدر ص ٧٦ رواية أخرى عن عكرمة عن ابن عباس أن آخر آية نزلت هي (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) وعلى كل فالإتيان في موضع متقارب من سورة البقرة وهناك رواية مختلفة في الاتفاق للسيوطي ١ - ص ٢٨ ص ١٨ .

(٨) الاتفاق للسيوطي ١ - ص ١١ ص ٣

(٨) الاتفاق للسيوطي ١ - ص ٢٨ ص ١٩

ويتصل بمعرفة سبب النزول علم النسخ والمنسوخ ، وذلك أن أكثر المنسوخ يتقدم على النسخ نزولا .. وقد استعان ابن عباس بهذه الأداة حين يفسر ..

عن علي ابن عباس قال . . . كان أول ما نسخ من القرآن القبلة وذلك أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لما هاجر إلى المدينة وكان أكثر أهلها اليهود أمره الله عز وجل أن يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود فاستقبلها رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بضعة عشر شهرا ، فكان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يحب قبلة إبراهيم — عليه السلام — فكان يدعو وينظر إلى السماء فأنزل الله تبارك وتعالى : « قد نرى قلبك وجهك في السماء » .. إلى قوله : « فولوا وجوهكم شطره » فارتاب من ذلك اليهود وقالوا : ما ولأم عن قبائهم التي كانوا عليها ؟ فأنزل الله — عز وجل — : « قل لله المشرق والمغرب » .. وقال : « فأينما تولوا فثم وجه الله » (١) ، .. وعن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ، قوله : « فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره » إن الله على كل شيء قدير ، نسخ ذلك قوله : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٢) .

سبب آخر لجأ إليه ابن عباس في التفسير ذلك هو الشعر — ولقد استخدم ابن عباس هذه الأداة ببراعة حين يفسر وساعده على ذلك ذكاء مفرط وحافظة قوية لافظة .. يقول عن نفسه : « ما سمعت شيئا قط إلا رويته ، وإني لأسمع صوت النائحة فأشد أذني كرامة أن أحفظ ما تقول » (٣) .

وينشده عمر بن أبي ربيعة قصيدته :

أمن آل نعم أنت فاد فبكر
غداة غسد أم راح فهجر

(١) تفسير الطبري - ١ ص ٣٩٩ ، ٤٠٠

(٢) تفسير الطبري - ١ ص ٣٩٠

(٣) الأغانى لأبي الفرج - ١ ص ٧٣ .

حتى يأتي على آخرها .. ثم ينشد ما ابن عباس ثمانية .. ولما يسمعا غير مرة واحدة (١) ، وأيا ما قيل في هذه الرواية فهي تشير إلى حقيقة ذاكرة ابن عباس وقوتها .

واستشهاده بالشعر إنما جاءه من ثقافته الأدبية حتى لنراه على بصر بالحياة الأدبية في عصره .. فما هو آية تتبعه للأدب المعاصر قوله عن ابن أبي ربيعة : هل أحدث هذا المغيرى شيئا بعدنا ؟ (٢) وهذا عمر يقول لابن عباس : هل تروى لشاعر الشعراء ؟ فيقول ابن عباس : ومن هو ؟ قال عمر : الذي يقول :
ولو أن حمدا يخلد الناس أخلدوا ولكن حمد الناس ليس يخلد
فيقول ابن عباس : ذاك زهير (٣) .. ويقبل الخطيئة يستغنى ابن عباس في حل الهجاء فيفتيه بأنه حرام ثم يقبل ابن عباس يسأله عن أشعر الناس من الماضين (٤) .. ويظهر أن ميله الأدبي كان معروفا لدى صحبه إذ يروى أبو الفرج الأصفهاني أن رجلا قام إلى ابن عباس فقال : أي الناس أشعر ؟ فقال ابن عباس : أخبره يا أبا الأسود الدؤلي .. قال : الذي يقول :

فأنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت ان المتأى عنك واسع (٥)
وكان ابن عباس ذواقة للشعر ، يستعذب جيده ، فنسمع منه قوله : « أنها كلمة نبي »

سبدي لك الايام ما كنت جاهلا ويأتيك بالآخبار من لم تزود (٦)

(١) الأغاني لأبي الفرج - ١ ص ٧٢

(٢) الأغاني لأبي الفرج - ١ ص ٧٣ .

(٣) الأغاني لأبي الفرج - ١٠ ص ٢٨٩ ومكرر ص ٢٩٠ ، ٢٩١

(٤) الأغاني لأبي الفرج - ٢ ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٥) الأغاني - ١١ ص ٥ .

(٦) هيون الأخبار لابن قتيبة - ٢ ص ١٩١

بل ويقول له ، ينشده عمر ابن أبي ربيعة شطرة من بيت : تشط غدا دار
جيراننا .

فيحيته ابن عباس باختها : ولدار بعد غد أبعد
فقال له عمر : كذلك قلت أصلحك الله .. أفسمته ؟ قال : لا ، ولكن كذاك
ينبغي (١) ..

وأنشد محمد بن مصعب لابن عباس شعرا قاله :

ما أكثر العلم وما أوسعه من ذا الذي يقدر أن يجمعه
إن كنت لابد له طالبا محاولا فالتبس أنفمه (٢)
ولا عجب بعدئذ إذ نجمده يصوغ التفسير في قالب أدبي من مثل قوله :
الهوئى اله معبود د . ثم يقرأ : وأفرأيت من اتخذ الهه هواه ، (٣) ، وينسر الآية
د احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم .

قال الرفث الجماع ولكن الله كريم يسكنى (٤) . ويقول في الآية د الشيطان
يعدكم الفقر وبأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا .

اثنان من الله واثنان من الشيطان . الشيطان يعدكم الفقر يقول : لا تنفق مالك
وامسك عليك فانك تحتاج اليه ويأمركم بالفحشاء . والله يعدكم مغفرة منه على
هذه المعاصي وفضلا في الرزق (٥) .

(١) الاغانى - ١ ص ٧٣

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر - ١ ص ١٠٦

(٣) ميوں الاخبار - ١ ص ٣٧ ص ٣

(٤) تفسير الطبرى - ٢ ص ٩٤

(٥) تفسير الطبرى - ٣ ص ٥٩

هذه الناحية الادبية من تفسير ابن عباس كانت تستولى على مشاعر الناس والبابهم . ويقول شقيق : « شهدت ابن عباس وولي الموسم فقرأ سورة النور على المنبر وفسرها لو سمعته الروم لاسلمت » . (١) ويقول رجل سمع تفسير ابن عباس لسورة النور : انى لاشتئى أن اقبل رأسه بمعنى من حلاوة كلامه . (٢) وهذا سعيد بن جبير يقول : « كنت اسمع الحديث من ابن عباس فلو ياذن لى لقبلت رأسه » . (٣) وقد اتجه ابن عباس الى الشعر ليدرس فيه عادات الجاهليين : ما نستهه منها الاسلام أو هذبه .

قال عبد الله بن عباس وقد سأله رجل عن طلاق العرب فقال : كان الرجل يطلق امرأته تطليقة ثم هو أحق بها فان طلقها ثنتين فهو أحق بها أيضا ، فان طلقها ثلاثا فلا سبيل له اليها . ولذلك قال الاعشى :

أيا خالتي بيني فانك طالقة
وبيني فقد فارقت غير ذميمة
وبيني فان البين خير من القضا
وهو يستعين بهذه المعرفة لعادات العرب على التفسير ، عن عطاء الخراساني عن
ابن عباس في قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا يحمل لكم أن تراثوا النساء كرها .
« الآية . قال : كان الرجل اذا مات ابوه أو حميمه فمروا حق بامراته أن شاء
امسكها أو يحسبها حتى تفتدى منه بصداقها أو تموت فيذهب بما لها (٥) .

(۱) تفسیر الطبری - ج ۱ ص ۲۹

(٢) الإساءة لابن حجر - ٢ ص ٨١٢

(٣) نفس المصدر

(٤) مجمع البلدان لياقوت - ٤ ص ٦٢٠ .

(۵) تفسیر الطبری - ج ۴ ص ۲۰۸ .

وكان ابن عباس يلجأ الى الشعر بحثاً عن معنى اللفظ القرآني : يقول ابن عباس :
« اذا سألتوني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر ، فان الشعر ديوان العرب »^(١) .
وعن نافع بن ابي نعيم أن عبد الله بن عباس سئل عن قول الله : « وفومها » .
قال : الخنطة ، اما سمعت قول احيحة بن الجلاح وهو يقول :

قد كنت اغنى الناس شخصاً واحداً ورد المدينة عن زراعة فوم^(٢)
وقال نافع بن الازرق لابن عباس : اخبرني عن قول الله جل وعز : « لا تأخذه
سنة ولا نوم » . ما السنة ؟ قال : النعاس ، قال زهير بن ابي سلى :

لا سنة في طول الليل تأخذه ولا ينام ولا في أمره فند^(٣)
ولعل أوسع ما روى عن ابن عباس في هذا الباب مسائل نافع بن الازرق الذي
اراد ابن عباس ليفسر له اشياء من كتاب الله ويأتيه بمصادقه من كلام العرب
وأوردها في كتابه صاحب الاثقان^(٤) . وأن كان قد زيد في القصة اشياء غير
انها هلى كل حال تحدد اتجاه ابن عباس في التفسير الى الاستشهاد بالشعر العربي .
ولقد كانت ثقافة ابن عباس الادبية هذه أكبر معوان له على المعالجات اللغوية
الى عالج بها لغة القرآن فهو يفتن للمعنى المقصود من اللفظة المتضادة ، مثل لفظة
« بلاء » في الآية : « وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم » .

عن علي بن ابي طلحة ، عن ابن عباس في قوله : « بلاء من ربكم عظيم » . قال :

(١) تفسير القرطبي - ١ - ص ٢٤ .

(٢) تفسير الطبري - ١ - ص ٢٤٧ .

(٣) تفسير القرطبي - ١ - ص ٢٥ .

(٤) الاثقان للسيوطي - ١ - ص ١٢١ - ص ١٣٤ .

تمية (١) وهو يتقضى معنى لفظة بعينها في القرآن كله... عن الضحاك عن ابن عباس في الآية : « فَأَنْزَلْنَاهُ عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ » قال: كل شيء في كتاب الله من الرجز يعني به العذاب (٢). وفي الآية : « فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ »... يقول : كادوا لا يفعلون ، ولم يكن الذي أرادوا أن لا يذبحوها . وكل شيء في القرآن « كاد » أو « كادوا » أو « لو » فانه لا يكون وهو مثل قوله « أكاد أخفيها » (٣) وهو بهذه التقطعة القوية استطاع أن يعرض للفظ الغريب في القرآن كله بالشرح والتفسير . يقول السيوطي في ابن عباس « ورد عنه ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة » (٤) . وهو ان لم يستوعب غريب القرآن فقد أتى على جملة سالحة منه (٥) .

وابن عباس يقول: كل القرآن أعله إلا حنانا والأواه والرحيم (٦) . ويظهر أن هذا كان لا يعلمه في وقت ما ثم علمه بعد وهو على كل حال إحصاء يومئذ إلى اقتداره في معرفة غريب القرآن . ويظهر أنه كان يفرد الألفاظ التي يجهل معانيها ثم يقسم قول الأعراب ليعثر على معناها . .

(١) تفسير الطبري ج ١ ص ٢١٧ .

(٢) تفسير الطبري ج ١ ص ٢٤٢ .

(٣) تفسير الطبري ج ١ ص ٢٨١ .

(٤) الانقان للسيوطي ج ١ ص ١١٥ ص ٢٩ .

(٥) الانقان للسيوطي ج ١ ص ١٢٠ ص ٥ . وورد السيوطي من ص ١٢٥ - ١٢١

ج ١ انقان تفسير غريب القرآن لابن عباس وقد أفرد حديثا في كتاب الاستاذ محمد فؤاد عبد الباقي . وسماه (معجم غريب القرآن) مستخرجا من صحيح البخاري وفيه ما ورد من ابن عباس من طريق أبي طاعة خاصة .

(طبعة الحلبي) .

(٦) تفسير الطبري ج ١ ص ١٣٧ .

عن ابن عباس : ما كنت أدري ما معنى يحور حتى سمعت أهرابية تقول لبينة لها : حوزى — أى أرجنى (١) .. وقال ابن عباس في قول الله سبحانه وتعالى : **وَأَنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا** ، كنت أفرؤها ولا أدري ما هى حتى تزوجت بنت مشرح فقالت : فتح الله بينى وبينك — أى حكم الله بينى وبينك (٢) .. واستطاع ابن عباس بثقافته اللغوية هذه أن يميز الأصل من لغة قريش من غيرها من لغات العرب حين يفسر .. يقول في الآية : **وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا** ، البور فى لغة أزد عمان الفاسد ، والبور فى كلام العرب لا شئ يقال أصبحت أعمالهم بورا أى معطلة ، وأصبحت ديارهم بورا ، أى معطلة خرابا (٣) ..

وعن ابن عباس فى قوله **وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ** ، قال القناء وهى بماية (٤) .. وعن ابن عباس فى قوله تعالى **وَأَتَدْعُونَ بِلَآءٍ** ، قال ربأ بلغة أهل اليمن (٥) ..

ويقول ابن عباس : الوزر ، ولد الولد بلغة هذيل (٦) .. ويقول فى الآية **وَفِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا** ، قال مكتوبا وهى لغة حميرية يسمون الكتاب أسطورا (٧) .. بل أنه بحث عن اللفظ الواحد إلى العربية فى أصل لغته . وتعرف معناه .. عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس : **إِنْ نَاشَأَ اللَّيْلُ** . وقال بلسان الحبشة : **إِذَا قَامَ الرَّجُلُ مِنَ اللَّيْلِ قَالُوا نَشَأَ** (٨) .. وعن ابن عباس — رضى الله عنهما —

(١) تهذيب الكشاف للزحدرى - ٢ ص ٥٣٣ .

(٢) مشكل القرآن وغريبه لأبن قتيبة ص ٤٨ - ١ .

(٣) مشكل القرآن وغريبه لأبن قتيبة ص ١٢٣ - ٢ .

(٤) الاتقان للسيوطى - ١ ص ١٣٥ س ١ .

(٥) الاتقان للسيوطى - ١ ص ١٣٥ س ١٠ .

(٦) الاتقان للسيوطى - ١ ص ١٣٥ س ١٢ .

(٧) الاتقان للسيوطى - ١ ص ١٣٥ س ١٧ .

(٨) تفسير الطبرى - ١ ص ٦ .

أنه سئل عن قوله د قُرت من قسورة ، قال هو بالعربية الأسد وبالغزمية شار وبالقطبية أريا وبالحبشية قسورة (١) .. وعن ابن عباس في قوله : د يودأحدم لو يعمر الف سنة ، قال هو قول الأعاجم : د سال زه نوروز مهر جان جر ، (٢).

ثم أن ابن عباس كان يفسر القرآن بالقرآن ففي الآية د أمتنا اثنتان وأحييتنا اثنتين د يقول : كنتم ترابا قبل أن يخلقكم فهذه ميتة ، ثم أحياكم فخلقكم فهذه أحياءة ، ثم يميتكم فترجعون إلى القبور فهذه ميتة أخرى ثم يبعثكم يوم القيامة فهذه أحياءة فهما ميتتان وحياتان فهو قوله د كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون (٣) .

وتبع ابن عباس طريقة الزيادات التفسيرية لا يوضح المعنى وتجليته ، يقول في الآية : (هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون) يقول هم درجات عند الله بأعمالهم (٤) .

كما كان ابن عباس يستشف ما وراء النص من معنى انفساني بتعمقه فهم النص القرآن يفسر الآية : (قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي أن البقر تشابه علينا وأنا إن شاء الله لمهتدون) فيقول : لو أخذوا أدنى بقرة اكتفوا بها لكنهم شددوا فشدد الله عليهم (٥) . ولهذا الخبيصة قال فيه علي : أنه لينظر إلى الغيب من ستر رقيق (٦) .

(١) تفسير الطبري - ١ ص ٦ .

(٢) تفسير الطبري - ١ ص ٣٤٠ .

(٣) تفسير الطبري - ١ ص ١٤٦ .

(٤) تفسير الطبري - ٤ ص ١٠٧ .

(٥) تفسير الطبري - ١ ص ٢٧٥ .

(٦) الإصابة لابن حجر - ٢ ص ٨٠٩ والنص غير واضح وعرفه بالكتاب .

وابن عباس حين يفسر بأدواته الثقافية فانما يفسر في دائرة المألوف المروي ؛
(كان ابن عباس إذا سئل ، فان كان في القرآن أخبر به فان لم يكن وكان عن رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - أخبر به فان لم يكن وكان عن أبي بكر وعمر أخبر
به فان لم يكن قال برأيه (١) . وكان ابن عباس يخشى الرأي . يقول : إنما هو
كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - فن قال بعد ذلك شيئاً برأيه
فأدوى . . اني حسنة يجده أم في سيئاته (٢) . . ولهذا فنحن نجد تفسيره لآي
الميفات أو الآيات التي ظاهرها التجسيم نجده تفسيراً صافياً حلوا يجرى مع
القطرة الخوية . يقول ابن عباس في تفسيره للآية : (الله يستهزي بهم) يستخر
بهم للنقمة منهم (٣) ويفسر الآية (والله غنى حلیم) الغنى الذي كمل في غناه والحليم
الذي كمل في حلمه (٤) . وكان ابن عباس يتوقف في بعض الاي فلا يقول فيها شيئاً . .
عن أبي مليكة قال : سأل رجل ابن عباس عن يوم كان مقداره ألف سنة : وقوله :
(يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال ابن عباس هما يومان ذكرهما الله
تعالى في كتابة الله أعلم بهما (٥) . فابن عباس مترسم الادب القرآني . ونهج
الرسول في أن من العلم ما استأثر الله به .

أمر آخر في منهج ابن عباس التفسيري . ذلك هو موقفه من أهل الكتاب
واستعانتهم بهم في تفسير القصص القرآني . يقول ابن عباس . . كيف تسألون أهل
الكتاب عن شيء . وكتابكم الذي أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم - بين
أظهركم أحدث الكتب بربه غضا لم يشب ألم يخبركم الله في كتابه أنهم قد غيروا

(١) الاصابة لابن حجر - ٢ ص ٨٠٧

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر - ٢ ص ٣٦٦ .

(٣) تفسير الطبري - ١ ص ١٠٤

(٤) تفسير الطبري - ٣ ص ٧ .

(٥) الانتقال للسيوطي - ٢ ص ٢٨٨ ، وفي . وطأ مالك - ١ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣
أن رجلاً أتى علي بن عباس في سؤاله عن الأهل فقال لابن عباس : أتدرون ما أمثل هذا
ممن صيغ التي ضربها علي بن الخطاب .

كتاب الله نوبطوه وكفوا الكتاب بأيديهم فقالوا هذا من عند الله ليشتروا به
 ثم اقليلنا الا ينهاكم العلم الذي نجاهكم عن مساكنهم ، وثالثها رأيت رجلا منهم
 قط يسألكم عما انزل الله اليكم (١) وليكننا مع ذلك نجد من الاخبار ما يؤيد أن
 ابن عباس رجع إلى أهل الكتاب يروى رجل من بني تميم أن ابن عباس كتب
 إلى أبي الخلد يسأله عن الشجرة التي أكل منها آدم والشجرة التي قاب عندها
 فكتب إليه أبو الخلد : سألت عن الشجرة التي نهي عنها آدم وهي السنبلة وسألتني
 عن الشجرة التي قاب عندها آدم وهي الزيتون (٢) . وأبو الخلد هذا اتى الناس
 عليه بأنه كان يقرأ الكتب ويقول ايذته ميسرة : (كان أنى يقرأ القرآن في كل
 سبعة أيام ، ويختم التوراة في ستة ، يقرأها نظرا ، فاذا كان يوم ختمها حشد ذلك
 فاني ، وكان يقول : كان يقال : نزل عند ختمها الرجاء (٣) . ويروى اسحق
 ابن عبد الله الحارث عن أبيه أن ابن عباس سأل كعبا عن قوله (يسبحون الليل
 والنهار لا يفترون) و (يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون) فقال : هل
 يودك طرفك هل يودك نفسك ؟ قال : لا . قال : فانهم اهلوا التمسيح كما اهتمت
 الطرف والنفس (٤) .

بل كانت تعظم المجالس التي يجلس فيها كعب الاخبار إلى ابن عباس بحادثه عن
 التوراة . قال عكرمة : كنا جلوسا عند ابن عمر وابن عباس - رضى الله عنهما -
 فمر طائر يصيح فقال رجل من القوم : خير خير فقال ابن عباس : لا خير ولا شر .
 قال كعب لابن عباس : ما تقول في الطيرة . قال وما عبت أن أقول فيها ؟

(١) جامع بيان العلم وفضله لأبي عبد البر ج ٢ ص ٢٢٠ .
 (٢) تفسير الطبري ج ١ ص ١٨٢ .
 (٣) طبقات ابن سعد ج ٢ ص ١٦١ .
 (٤) تفسير الطبري ج ٢ ص ١٨٤ .

لا طير إلا طير الله ولا خير إلا خير الله ولا حول ولا قوة إلا بالله . قال كعب بن
أن جند الكلمات في كتاب الله المنزل يعني التوراة (١) .

وكثيرا ما ترد عن ابن عباس روايات في بدء الخليقة وقصص القرآن مما
لا يمكن أن يكون قد رجع فيه إلا إلى أهل الكتاب حيث يرد هذا القصص
مفعلا (٢) .

كيف نوفق إذن بين رجوع ابن عباس إلى أهل الكتاب وبين دعوته إلى عدم
الرجوع إليهم ؟ . الواقع أنه لا خلاف بين ما يقول ابن عباس وما فعل .
ذلك أنه كان حين يرجع إلى أهل الكتاب مستعزاً فانما يرجع رجوع العالم
الذي يغير اسمه كما يقال ثم يعمل فكره وحقله فيما سمع ثم ينخله فبعد هذه الوصفة
وقد وضع أشخاص منهج الاختيار العلمي بقوله : العلم أكثر من أن يخطأ به
فخلوا منه أحسنه . وأبعد محمد بن مصعب لا بن عباس :

ما أكثر العلم وما أوسع من ذا الذي يقدر أن يملك
أن يحكم لا يندله طالب العلم ولا فالكس . انتهى (٣)

بل أن موقف ابن عباس من الكتابيين يصوره مترا بدينة كريما على نفسه
وتقائه . فيروي أن رجلا أتى ابن عباس يطلبه وهم كعب الأخبار أنه يجم
بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران حيران فيقدان في النار . فغضب
ابن عباس وقال : كذب كعب الأخبار . قالوا ثلاثا . بل هذه يهودية يريد إدخالها
في آية بآية .

(١) عيول الأخبار لابن قتيبة - ١ ص ١٤٦ .

(٢) مثال هذا تفسيره الآية (قالوا أنجل فيهم من بعدة فيهم ويسلكه السماء) لتفسير

الطبري - ١ ص ١٥٨ - ١٦٢ .

(٣) - ١ ص ١٠٦ من جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر .

في الاسلام (١) . وقد اعتذر له كعب بعد وتطل (٢) .

ومن هذا الوادي أيضا ما روى من أنه ذكر الظلم في مجلس ابن عباس فقال :
كتب : أني لا أجد في كتاب الله المنزل أن الظلم يحترق الديار . فقال ابن عباس :
أنا أوجدك في القرآن . قال الله - عز وجل - (فتلك بيوتهم خاوية بما
ظلموا) (٣) .

هذه هي حقيقة موقف ابن عباس من أهل الكتاب كما ترى . وهو إذا كان
يدعو إلى تجنب الرجوع إلى أهل الكتاب فلما يدخل بسبب ذلك من فساد على
حقول العامة أما العلماء أمثال ابن عباس فإن معهم من الأسباب ربما يحلهم يقفون
طويلا قبل أن يصدروا ما يلقى اليهم من قول .

ثقافة أخرى أخذ بها ابن عباس المنسر هي الثقافة الجغرافية وساعده على ذلك
اتصاله بالخلفاء ومعرفة حدود الدولة الإسلامية (٤) . ومما اتاح له حظا وافرا
أيضا من هذه الثقافة تنقله في البلدان بين مكة والمدينة ثم ولايته على البصرة

(١) الترائس النبطية ص ١٨ .

(٢) الجغرافيا النبطية ص ٢٤ .

(٣) يقول الأختار لابن كثير ص ١٦ . وفي نسخة كتب بكتاب الله المنزل التوراة .

تجدد في حين المصدر ص ١٤٦ س ١٣ . كتاب الله المنزل هي التوراة .

(٤) يروى في القرن في معجم البلدان ص ١٠٧ . أن ابن عباس قال : البصريين من

أعمال العراق وحده من عمان ناحية جرفار واليمامة على جبالها .

ويقول ابن عباس في معجم البلدان لياقوت ص ٣٦٦ : عرفت من كلبلي المعروف

على بطن عرقه إلى جبالها إلى قصر آل مالك وموادي عرقه . ويقول لياقوت في معجم البلدان

ص ٢٦ جزيرة العرب قد اختلف في تحديد ما والحد من قبل عظماء كثره أبو المنذر

هشام بن محمد بن السائب مستندا إلى ابن عباس : قال : الكلمات العربك جزيرة كلب على حد

أقسام ٥٥٥ الف ٥٥٥ .

وخرجه لا فريقة مع عبد الله بن سعد سنة سبع وعشرين^(١) . بل وفي نقله
بين العلماء الجزيرة المرامية طالبا للعلم . وكان ابن عباس يهتم بالاهتمام كله بتعرف
قصة بكل اسم لو موطن لو ووضع يحوى له ذكر في القرآن أن مبهما أو غيرهما .
يقوله ابن عباس : (الاحفاف المذكور في الكتاب العزيز رجل فيما بين عمان إلى
حضر موت^(٢)) . ومن الطريف حقا أن يفسر ابن عباس الآية التالية بهذا
التفسير الجغرافي (تولى الليل في النهار وتولى النهار في الليل) . قال : ما نقص
من النهار يجعله في الليل وما نقص من الليل يجعله في النهار^(٣) .

وذلك كما كان ابن عباس يمازجه الموسيقريتهم بتعرف كل شيء في القرآن بتعريف
ليقول : أني لآني على آية من كتاب الله تعالى فوجدت أن المسألة كلها على طريق كتابها
مثل ما أعلم^(٤) . ويقول مصورا قدر اقتداره على التفسير : لو ضاع لي عقالي بهير
لوجدته في كتاب الله تعالى^(٥) . وما كان له أن يقول ذلك لو لا أخذه من كل
ثقافة بطرف وتسخيرها جميعا لخدمة التفسير القرآني .

يصور لنا عبيد الله بن عبد الله بن عتبة هذه الثقافة التي لم تدع تفسير ابن
عباس بقوله . كان ابن عباس قد فات الناس بخصاله ، بعلم ما سبقه وفقه فيما احتجج
أليه من رأيه ، وحلم ونسب وتأويل ، وما رأيت أحدا كان أعلم بما سبقه من
حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - منه ، ولا يقضاه أني بكر وعمر

(١) الإصابة لابن حجر ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٢) مجمع البلدان لياقوت ج ١ ص ١٥٤ .

(٣) تفسير الطبري ج ٢ ص ١٤٩ .

(٤) الإصابة لابن حجر ج ٢ ص ٢١٨ .

(٥) الإقبال السيوطي ج ٢ ص ١٢٦ ص ٢١ .

وعثمان منه ولا أفتقه في رأى منه ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا بتفسير القرآن ولا بحساب ولا بفريضة منه ولا أئقب رأيا فيما احتيج إليه منه ولقد كان يجلس يوما ولا يذكر فيه إلا الفقه ويوما التأويل ويوما المغازى ويوما الشغرو يوما أيام العرب . ولا رأيت عالما قط جلس إليه إلا خضع له وما رأيت سائلا قط سألته إلا وجد عنده علما (١) .

لقد وهب ابن عباس نفسه للعلم ففقد نور العينين (٢) واستمر مع ذلك يطلب العلم ويحمد في تحصيله : عن عبيد الله بن أبي علي بن أبي رافع قال : (كان ابن عباس يأتي أبا رافع فيقول : ما صنع النبي — صلى الله عليه وسلم — يوم كذا ومع ابن عباس من يكتب ما يقول (٣) :

ولهذا ظل ابن عباس دوما موضع الاعتبار والتقدير من صحابة الرسول ومن معاصريه ومن لحقه بعد ، فما أكثر ما يدور اسمه في كتب التفسير القرآني على اختلاف مناهجها ومنازعها السياسية والمذهبية . ولعل في كثرة ما وضع ونسب إليه آية على تقدير له واكبار من الوضع ورغبة في أن تتفق بضاعتهم موسومة بمن في اسمه الرواج العلمي .

(١) أسد الغابة لابن الأثير ج ٣ ص ٣٨٣ .

(٢) مؤطا مالك ج ١ ص ١١٢ ، ج ٢ مؤطا مالك ص ٢٣٨ .

(٣) الإصابة لابن حجر ج ٢ ص ٨٠٤ .

المدرسة اللغوية في التفسير

الفراء – أبى عبيدة – الزجاج

الباب الثالث

الفصل الأول

أبو زكريا الفراء ومؤلفه معاني القرآن

منذ تلقف المسلمون كتابهم الأقدس وهو يحظى من كل عالم في فن الخدمة
الدرس والثناء وشارك بهد طيب مشكور في ابتراح معاني القرآن والتقيب
عن جمال آتاليه وأسرار جماعة الثويين المسلمين تعرض اليوم بالبحث لعم
منهم هو أبو زكريا الفراء أمير المؤمنين في الشعر كما يحلو لتعلب أن يلقبه .

لا نعرف من أمر نشأته وأسرته إلا أن أباه زيادا هو الاقطع قطعت يده في
الحرب مع الحسين بن علي وكان مولى لابي ثروان وأبو ثروان مولى بني عباس
فهو اذن ابن أحد الموالى . ويذكر ابن النديم أن الفراء كان مولى لبني منقروان
مولده بالكوفة . على كل حال هذه النشأة في الولاء كانت عاملا من عوامل تفوقه
العلمي ، فطبعي أن الموالى في مجتمع عربي يشعرون بسقوط المنزلة ولعله مما يعرضهم
عنها أن يبرزوا في مجال من المجالات وهكذا نجد هذا العامل يلعب دورا رئيسيا
في حياة معظم الموالى فيدفع بهم إلى العمل فالامل في إدراك اتمى المراتب في
الدولة العربية وما نعرفه من أمر أسرته أيضا أنه منها الحديث ومنها الطيب ، فكان
له ابن شاطر صاحب كالفين ، ثم أن محمد بن الحسن الفقيه الشيباني كان ابن
عالة الفراء .

ذلك مبلغ علنا من أسرته أملا إسانته فحدث كتب التراجم أنه حدث
عن قيس بن الربيع ومنديل بن علي وعلي بن حمزة الكسائي وأبو بكر بن عباور
وبهنيان بن عيينة وأنه تفقه عنهم علوم العربية والحديث والفقه . وفي

اللغة والنحو أخذ أيضا عن يونس بن حبيب البصري فاستكثر منه والبصريون ينكرون ذلك . وأن ما نفعه في القراءة خاصة إنما كان عن طريق أبي بكر ابن عياش وعلى بن حمزة الكسائي ومحمد بن حنبل الخنفي . ولقد كان الفراء يشتبه أن تتم له الثقافة الكلامية فالجاحظ يقول : دخلت بغداد في سنة أربع ومائتين حين قدم إليها المأمون وكان الفراء يخبئ ويشتبه أن يتعلم شيئا من علم الكلام فلم يكن له فيه طبع . ومع أن الفراء لم يدرك من هذه الثقافة الكلامية ما أمل إلا أنه كان يميل إلى الاعتزال ويتفلسف في تصانيفه ويسلك الفاظ الفلاسفة . ولعل تلقيه بالفراء لأنه كان يقرئ الكلام ، هذا ما قاله أبو الفضل الفلكي في كتابه الألقاب .

ويستوى الفراء من عناصر الثقافة ما يصفه به ثمامة ابن الأشعث حين يقول : رأيت له أبهة أدب فجلست إليه ففانثته عن اللغة فوجدته مجرا وعن النحو فشاهدته نسيج وحده وعن الفقه فوجدته فقيها عارفا باختلاف القوم وفي النجوم ماهرا وبالطب خيرا وبأيام العرب وأشعارها حاذقا . وإذن يرسم لحياته طريق الاتصال بالسلطان الحاكم فهذا أكفل لحياته في عصر كان الاتصال بالحاكم فيه مراقبة الرفعة والغنى ، وهكذا نجدته يتصل بالخليفة الرشيد ولعل اتصاله به كان بعون استاذة الكسائي .

فيحكى قطرب أن الفراء دخل على الرشيد فتكلم بكلام قلح فيه مرات فقال جعفر بن يحيى أنه لحن يا أمير المؤمنين فقال الرشيد للفراء : أتلقن ؟ فقال الفراء : يا أمير المؤمنين إن طباع أهل البو الأعراب وطبايع أهل الحضر اللحن فإذا تحفظت لم الحن وإذا رجعت إلى الطبايع لحنت فاستحسن الرشيد قوله . وظننا في هذا الخبر بما يتضمنه من تعثر الفراء حتى لحن ، أن هذا كان أول اتصال له بالخلفاء والحكام وأن تعلقه فعل للحن وأحسن التعليل . ثم بعد إذ اتصل بالخليفة العباسي الرشيد وجنى ثمار هذا الاتصال حتى وجأها حصره على أن يبقى على صلته بهذه الحكام فراء يتردد على باب المأمون ويلقى به ثمامة بن الأشعث الذي

يعرف المأمون مبلغ عليه فيأمر باحضاره لوقته .

وقد بلغ القراء منزلة من المأمون نستقيها من خبر يرويه أبو بريدة الوضاحي مفاده أن أمير المؤمنين المأمون عهد إلى القراء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب فامر أن تفرد له حجرة من حجر الدار ، ووكل بها جوارى وخداما للقيام بما يحتاج اليه حتى لا يتعلق قلبه ولا تشوف نفسه إلى شيء حتى أنهم كانوا يؤذونه بأوقات الصلاة ، وصير له الوراقين والزعماء الامناء والمنفقين فكان الوراقون يكتبون حتى صنف كتاب الحدود وأمر المأمون بكتبه في الخزائن . ويظهر أن تأليفه لكتاب الحدود على الصورة التي يحكيها الخبر السابق لنا جاء بعد مراحل من املاءات ومحاضرات في موضوع الكتاب ، إذ يروي ابن النديم خبرا يحكيه أبو العباس ثعلب أن السبب في أملاء القراء الحدود هو أن جماعة من أصحاب الكهاني صاروا إليه وسألوه أن يمل عليهم آيات التحو ففعل ، فلما كان المجلس الثالث قال بعضهم لبعض إن دام هذا على هذا علم النحو الصياني والوجه أن يقعد عنه فنضب وقال سألوني القعود - يعني المحاضرة والاملاء - فلما قعدت تأخروا ، والله لاملين النحو ما اجتمع اثنان فأمل ذلك ست عشرة سنة) ونجد مباحث هذا الكتاب في فهرست لابن النديم .

ووثق المأمون به وبعلمه فاتخذة معلما لأولاده ، واتصل القراء أيضا في عهد المأمون بعبد الله بن طاهر وألف له كتاب البهي وموضوعه ما تابعن فيه العامة .

ومكثا نجد يوضع اتصالاته برجال الدولة وكبرائها ويؤلف لهم كتبه العلمية التي نجد قائمة بها في المصادر التي عرضت لترجمته . غير أن مليننا هنا هو ما ألفه في الدراسات القرآنية فنجد يذكرون له :

١ - كتاب المصادر في القرآن .

٢ - كتاب الجمع والثنية في القرآن .

٣ - كتاب الوقف والابتداء .

٤ - كتاب اختلاص أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف .

٥ - كتاب معاني القرآن - موضوع بحثنا .

ويذكر أبو العباس ثعلب السبب في تأليف هذا الكتاب فيقول : كان السبب في إملاء كتاب الفراء في المعاني أن عمر بن بكر كان من أصحابه وكان منقطعا إلى الحسن بن سهل فكتب إلى الفراء أن الأمير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرني فيه جواب فإن رأيت أن تجمع لي أصولا أو تجعل في ذلك كتابا أرجع إليه فقلت : فقال الفراء لأصحابه اجتمعوا حتى أمل عليكم كتابا في القرآن وجعل لهم يوما حضروا خرج إليهم وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة فالتفت إليه الفراء فقال له : اقرأ بفاتحة الكتاب يفسرها ثم توفى الكتاب كله فقرأ الرجل ويفسر الفراء فقال أبو العباس لم يعمل أحد قبله مثله ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه .

وكان وراقاه من إملاء كتاب المعاني سلمة بن حاصم وأبانصر بن الجهم . ويذكر ياقوت عن أبي بريدة الوضاحي قوله : أردنا أن نعد الناس الذين اجتمعوا لإملاء كتاب المعاني فلم نضبط عددهم ، ولما فرغ من إملائه خزنه الوراقون عن الناس ليكتسبوا به وقالوا لا تخرجه لأحد إلا لمن أراد أن ينسخه له على أن يكون عن كل نسخة أوراق عددهم فتكا الناس إلى الفراء فخرج الوراقين وكلهم في ذلك وقال : طربوا الناس تنعموا وتنعموا فأبى عليه فقال : سألوكم وقال الناس : إني أريد أن أمل كتاب معاني أتم شويها وأيسر قولا من الذي أملت قبلا ، وجلس يمل فأمل في الحمد مائة ورقة ، فجاء الوراقون إليه وقالوا :

نحن نبلغ الناس ما يحبون فنسخوا كل عشرة أوراق بدرهم .

وهذا الموقف من الفراء تجاه محبي علمه يجرنا الى الحديث عن خلقه وسلوكه
الادبي وهو اذا كان قد وقف موقفا حازما من الوراقين تجلده يقف الموقف عيه
من علماء النحو الذين يريدون أن يصنوا به على الناس ، فقد مزينا ماحكاه ابو
العباس ثعلب من انصراف كثير من التلاميذ عن الفراء لانه يسر النحو وسهله
لكل شاد فلما رأى ذلك منهم اصر على الاملاء حتى وان حضر اثنان من التلاميذ
واستمر في املائاته النحوية ست عشرة سنة . فهو لا يرى العلم وقفا على جماعة من
المسلمين دون أخرى وانما زكاة العلم نشره واذا فته . ثم انه من ناحية أخرى
تصور لنا تلك الاخبار مدى ما وصل اليه علم الفراء من الانتشار حتى أن الناس
يتهاقون على مؤلفاته والوراقون يستقلون هذا استغلا ماذيا .

ثم المترجمون لحياته يحكون انه كان اكثر مقامه ببغداد وكان يدخر عما يكسبه فاذا
كان آخر السنة خرج الى الكوفة وأقام بها اربعين يوما في أهله يفرق فيهم ما جمعه
ويرم . وهو الى بره هذا كان متدينا ورعا .

لكن وأن زانت الفراء خلال وخصال فهو انسان لا بد فيه من سمات نقصان
فيحكى أنه كان على تيه وعجب وتعظم وكان زائد العصية على سبويه وكتابه
تحت رأسه يعتمد عليه فيه .

ولم يؤثر عن الفراء من الشعر غير أبيات ثلاثة لعله قالها بعد اذ اتصل بالحكام
وخر الحياة وناسها فأودعها رأيا هو ثمرة تجاربه ، وقال :

لن ترائي تلك القيون بياض	ليس مثل يطيق ذل الحجاب
يا أميرة على جريب من الار	عن له تسعة من الحجاب
جالعا في الخراب يحجب فيه	ما رأينا اماراة في خراب

وتحين ساعة القراء فيموت بطريق مكة سنة سبع ومائتين عن سبع وستين سنة .
ويحكى تلميذه سلة بن عاصم يقول : دخلت عليه في مرضه وقد زال عقله وهو
يقول : أن نصبا فنصبا وأن رفعا فرفعا . وهكذا يلج العالم بما شغل به طول
حياته من علم النحو واللغة أراد بها أن يخدم النص القرآني ووقف على ذلك
الغرض حياته كلها . .

منهج في تفسير القرآن :

الملاحظة الكبرى التي تقفنا في منهجه في التفسير هو اهتمامه الشديد بالقراءة .
والإهتمام بالقراءة من أصل المناهج العملية في الدراسات القرآنية . ذلك أنه يراد
بهذا المنهج العمل تصحيح القراءة وضبط النلاوة لأنه ينبعث عن تحريف القراءة
تغير اللفظ القرآني المنزل ومن ثم تحريف المعنى فالحرص على سلامة النطق حرص
في الوقت عينه على سلامة معنى النص القرآني وصيافته من شبهة أى تحريف .
وهذا المنهج العمل في القراءة الى جانب قيمته العملية في توثيق النص وصيافته من
التبديل كان أيضا ذا قيمة حيوية عملية عظيمة في وقت لم يشع فيه التدوين وكان
يجل الاعتماد فيه على الحفظ والذاكرة .

ثم هذا الإهتمام بالقراءة يستدعى منطقيا الإهتمام بالصناعة النحوية في النص
القرآني اذ أن هذا الإهتمام بضبط أواخر الكلمات إنما يقصد أساسا الى المعنى ،
فقل المعنى يدور ضبط الكلمة ، الفاعل يرفع ، والمفعول به ينصب ، وما لحقه
الجر بسبب من اسبابه يجر وهكذا أن رحمت تتبع ابواب النحو . فالالتفات من
النحويين الى اعراب القرآن التفات موجه أولا وقبل كل شيء لخدمة معنى القرآن
وتجليته ، ولا اعرف جهدا ابرع ولا اصدق في تحليل النصوص مثل الجهد الذي
بذله النحويون في خدمة النص القرآني بخاصة والنصوص العزوية بعامة . حقا قد

تكون لهم أخطاءهم والتفقاتهم الجزئية أحيانا الى النصوص ، ولكن ما من عكس
في أن جهدهم المخلص في تحقيق النصوص ، وغاياتهم السامية في اضاءة المعاني بما
ينبغي أن يكون موضع فخر واعزاز ، لا بكلام انشائي يزخرف ، ولكن بدراسة
متعمقة لجهودهم تنبه الى سديدها وت نقد خطاها وتصحيح ما هو بحاجة الى تصحيح
في مناهجها .

ونعود الى القراء لنقول ، أن بين يدي نسخة خطية من معاني القرآن ، تاريخ
نسخها القرن الرابع الهجري مصورة عن مكتبة نور عثمانية وهي تبدأ من سورة
الزمر الى آخر القرآن . ومن هذه النسخة نحاول أن نتعرف الى منهج أبي زكريا
القراء . منذ أول التفسير نلح هذا الاهتمام الذي أشرنا اليه بالقراءة .

١ - والقراءة المحببة عنده هي تلك التي أجمع عليها القراء .

أ - فيذكر في الآية ويخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، انه قد اجتمع
القراء على يخربون الا أبا عبد الرحمن السلي فإنه قرأ ويخربون ، وكل صواب ،
والاجتماع من قراءة القراء أحب الى . وهذا الاستحباب منه للقراءة المجمع عليها
لأن أهل القراءة - عنده - الذين يتبعون اعلم بالتأويل القرآني من المحدثين .

ب - لقد يرى القراء في قراءة انها صواب - لا يتغير بها المعنى ، لكنه
حريص - في أمانة عليية - أن ينبه على أنه لم يقرأ بها أحد . ففي الآية والذين
يحتنبون كبائر الاثم والفواحش ، يقول قراء يحيى بن وثاب و كبير ، وفسر
عن ابن عباس ان و كبير الاثم ، هو الشرك فهذا موافق لمن قرأ كبير الاثم
بالتوحيد ، يعني مفردا . وقرأ العوام و كبائر الاثم والفواحش ، فيجعلون
كبائر كآله شيء . هام وهو في الاصل واحد . وكأنى استحب لمن قرأ و كبائر ،
أن يخفض و الفواحش ، أي يضبطها بالكسر لان القراءة العامة بالفتح ، لتكون

الكبار مضافة الى مجموع إذ كانت جمعا . قال ، وما سمعت أحدا من القراء
خفض القوا حش .

٢ - وكما قلنا فهو يهتم بالقراءات لما لها من اثر خطير في المعنى .

أ - ولهذا يحرص دوما على توجيه القراءات توجيهها معنويا وان يكشف
ما وراء القراءة من جمال المعنى وحلاوة المضمون ولتنبه في مثال : قوله تبارك
وتعالى : ارايتم ما تدعون من دون الله ، ثم قال : اروني ماذا خلقوا ، ولم يقل
خلقت ولا خلقن لانه انما اراد الاصنام فجعل فعلهم كفعل النسل واشباههم لان
الاصنام تكلم وتعبد وتمتاد وتعظم كما يعظم الامراء واشباههم فذهب بها الى مثل
الناس . ثم يؤكد القراء هذا المعنى بقراءة ابن مسعود فيقول : : قراءة عبد الله
بن مسعود ، : من تعبدون من دون الله ، فجعلها : من ، فهذا تصريح يشبه
الناس في الفعل وفي الاسم .

ب - وفي توجيهه للقراءات توجيهها معنويا يستعين باحدى وسائل التفسير
الطامة ، وهي سبب النزول ففي آية : اليس الله بكاف عبده ، قرأها يحيى بن
وثناب وأبو جعفر المدني ، اليس الله بكاف عبادة ، على الجمع وقرأها الناس
عبد . . ويفسر القراء قراءة الناس فيذكر أن قريشا قالت للنبي صلى الله عليه
وسلم : أمت تخاف أن تخيلك آلهتنا لميك اياها ، فأنزل الله تبارك وتعالى :
اليس الله بكاف عبده محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يخوفونك بمن دونه . ثم
يوضح القراء للقراءة الاخرى بنظرته الطامة الى القصص القرآني : والذين قالوا
: عباده ، قالوا : قد همت أمم الانبياء بهم ووعدوهم مثل هذا فقالوا لشعيب
لن نهول الا لعتراك بعض آلهتنا بسوء . فقال الله تبارك وتعالى : اليس الله
بكاف عباده أي محمدا او الانبياء قبله صلى الله عليه وسلم وبكل صواب .

٢ - وفي الصنعة النحوية :

أ - قد يستجيد الفراء وجها لجمال معناه ، ففي الآية : د والسموات مطويات بيمينه ، يقول : ترفع السموات بالياء التي في يمينه كأنه قال : والسموات في يمينه وينصب المطويات على الحال والحال أجود .

ب - وأحيانا يجرى في تحريره الصنعة النحوية وراء وجوه تفسد المعنى من حيث لم يرد الإفساد ففي قوله تبارك وتعالى : د فاعبد الله مخلصا له الدين يقول الفراء : د الدين منصوب بوقوع الإخلاص عليه . ثم يذكر وجها آخر يرتفع الدين ، فيه ب د له ، ويجعل د الإخلاص ، مكتفيا غير واقع كأننا نقول د اعبد الله مطيعا فله الدين ، وهذا الوجه النحوي يقطع سياق المعنى بل ويجعل في المعنى تكرارا بلا زيادة يكسبها المعنى ذلك ان الآية التي تليها مباشرة نصها : د ألا لله الدين الخالص ، ومعناها هو ما اراده الفراء تماما بوجه الرفع الاعرابي . فلو ربط بين سياق الايتين لما ذكر هذا الوجه الاعرابي الثاني .

ج - ومع ما قد نجد للفراء من مأخذ في وجوهه النحوية فانا نجد أحيانا ذا ملحظ بارع كأن يقول في قوله عز وجل : د نسي ما كان يدعوا إليه ، ترك الذي كان يدعوه إذا دعه الضر ، يريد الله تبارك وتعالى . ثم يدير حوارا عن استخدام د ما ، بدل د من ، : فان قلت فهلا قال : نسي من كان يدعو . قلت : أن د ما ، قد تكون في موضع دمن ، قال الله تبارك وتعالى : قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما أعبد . يعني الله تبارك وتعالى . وقال جل وعز : فانكحوا ما طاب لكم من النساء فهذا وجه دبه جاء التفسير . ومثله د ان تسجد لما خلقت بيدي ، وقد يكون نسي ما كان يدعو ، يراد به نسي

دعاه الى الله عز وجل من قبل فان شئت جعلت الهاء في د اليه ، لما وان شئت جعلتها لله عز وجل وكل مستقيم .

فعل الوجهين — كما نرى — للمعنى جماله وان كان للمعنى حلاوته على الوجه الثاني بما ذكره الفراء ، ففيه اشارة الى مطلوب الناس واستحضار لحال الالهة والضراعة والاستكانة يوم لجأ الانسان الناسى الى الله في ضربه .

٤ — والحق أن الفراء رجل معنى ، يدقق فيه ، والدقة من مثل الفراء ليست مستغربة فمبنيته منطلق الكلام . يتساءل : كيف قال الله ولا يرضى لعباده الكفر وقد كفروا ؟ ليجيب : قلت انه لا يرضى . ان يكفروا ، فعنى الكفر ان يكفروا وليس معناه الكفر بعينه .

٥ — ولقد وقف الفراء أمام الاسلوب القرآني وقفات جمالية أصيلة شدت انتباهه :

أ — فبين اسلوب الاخبار في قوله عز وجل : د . به نصاً . قال : يريد د بالواوى ، ولم يذكر قبل ذلك وهو جائز لان الخبر لا يثار الا من موضع وان لم يذكر وإذا حرف اسم الشيء كنى عنه وان لم يجر له ذكر . قال الله تعالى : د أنا انزلناه في ليلة القدر ، يعنى القرآن وهو مستأنف سورة ، وما استأنفه في سورة الا كذكره في آية قد جرى ذكره فيما قبلها كقوله د حم والكتاب المبين . أنا انزلناه ، وقال الله تبارك وتعالى ، د انى احببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب ، يريد الشمس ولم يجر لها ذكر .

ب — ويكشف عن جمال التكرار في التعبير القرآني بخاصة والاستخدام العربى بعامة ففى الآية :

« كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون » . . . يقول الكلمة قد تكررهما العرب على التخليط والتخويف فهذا من ذلك وقوله عز وجل : « لآزرون الجمع ثم لآزونها » مرتين من التخليط أيضا .

ج - وقتن الفراء بموسيقية التمييز القرآني فكرت وقفاته أمام نصوصه وتنبيهه إلى تلك الموسيقية في أساليبه ، فيقول الفراء : وقوله عز وجل « كالفصر » يريد القصر من قصور مياه العرب . وتوحيده وجمعه هريان : قال الله تبارك وتعالى « سيهزم الجمع ويولون الدبر » ، مناه الادبار . وكان القرآن نزل على ما يستحب العرب من موافقة المقاطع الاخرى إليه قال « الى شيء نكر » فقل « يعني الكاف في نكر » في اقربت ، لان آياتها مشقة قال « فحاسبنا ما حسابا شديدا وعذبنا ما عذابا شديدا » فاجتمع الفراء على تثقيل الاول وتخفيف هذا . ومثله الشمس والقمر بحسبان ، وقال « جزاء من ربك عطاء حسابا » فاجريت رؤس الايات على هذه المجازى . وهو أكثر من أن يضبطه الكتاب وليكنك تسكتفى بهذا منه ان شاء الله .

ب - وفي تفسير اللفظ القرآني يورد الفراء التفسير النقلى أو تفاسير العرب ويعنى بهم اللغويين :

أ - فيقول مثلا في قوله تعالى « وساق بهم » وهو في كلام العرب عاد عليهم وجاء في التفسير « احاط بهم ونزل بهم » .

ويقول : وقوله جل وعز « وزخرفا » وهو الذهب ، وجاء في التفسير يجعلها لهم من فضة ومن زخرف . فهو في مثل هذه التفسيرات تأمل عن الصحابة والتابعين أو مورد للتفسير اللغوى مع الإيجاز فيما يورد .

ب — وهو في الوقت عينه حريص على اضاءة معنى النص بذكر سبب النزول
أول ما اثر من حديث تاريخي يحوط النص فيحقب الآية ، ويقال الذين كفروا
لذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه ، بقوله : لما اقبلت منيئة وجيئة واسلم
وخفار قالت بنو عامر بن صعصعة وغطفان واشجع واسد : لو كان هذا خيرا
ما سبقنا اليه رعاة البهم فهذا تأويل قوله : لو كان خيرا ما سبقونا اليه .

وفي قوله عز وجل : قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى ، ذكر
أن الانصار رجعت للنبي صلى الله عليه وسلم نفقة يستعين بها على ما ينوبه في أصحابه
فاتوا بها النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : أن الله تبارك وتعالى قد هدانا بك وإنا
ابن اخينا فاستعن بهذه النفقة على ما ينوبك فلم يقبلها وانزل الله تبارك وتعالى في
ذلك : قل لهم لا أسألكم على الرسالة اجرا الا المودة في قرباني بكم . وقال
ابن عباس : لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قرباني من قريش .

فالغراء في هذا الجانب من منهجه التفسيري قد حدد نفسه باطلار المفسرين
التقليين إذ ينقل عنهم تفاسيرهم ويورد اسباب النزول المأثورة .

٧ — ولكنه متعاطف مع المعتزلة ، فانت تلح في تفسيره — تبعاً لهواه
الاعتزالي — ميلا الى حرية الارادة الانسانية ، لكن في غير الحاجج كلامي ولا
تصف تأويلي ، هو تفسير صاف بسيط ففي قوله عز وجل : فالحبها فجورها
وتقواها يقول : عرفها سبيل الخير وسبيل الشر وهو مثل قوله : وهديناها
النجدين .

وفي تفسيره لايات الصفات يشرحها بما لا يخرج عقيدة فيقول في الآية : يد
الله فوق ايديهم ، بالوفاء بالعهد .

وبعد فنهج الفراء في التفسير قائم أولاً وقبل كل شيء على الثقافة العربية
الأصيلة التي تستمد عناصرها من كتاب العربية الأول القرآن، والحديث، ثم
التفسير النقلي عن الرسول والمصحابة والتابعين .

ثم العربية لغتها وأدبها وتاريخها، وهو بهذا كله يعرض لتفسير النص القرآني
مع الاهتمام في المحل الأول بتصحيح القراءة وضبط التلاوة والعناية — وهو ذو
الحس العربي السليم — باستمرار الجمال في التعبير القرآني .

الفصل الثاني

أبو عبيدة

وكتابه مجاز القرآن

نحب دوما حين نعرض لجهد مسلم في خدمة كتاب المسلمين الاول و القرآن ، أن نستجلى جوانب حياته كلها أن اتاحتها لنا المصادر المتحدثة عنه ، والا فاننا نتصور في امانة هذه الجوانب تصورا حين لايسلم لنا منها الا القليل . ذلك لان ثقافات الرجل واتجاهاته الفكرية تنعكس آثارها من غير شك على تاليفه العلمية . ومن هنا كانت التفاسير القرآنية ذات قيمة كبرى في رسم الصورة العقلية للمفسر ، والمفسر بدوره ان اغنت ثقافته وفكره شخصية العلمية أصبح تفسيره هو الآخر مصدرا ذا خطر في التاريخ الفكرى للمصر الذى ألف فيه . وإذن فاهتماماتنا بثقافات المفسر وتبع معالم حياته والوان نشاطه تؤدي بنا الى التفهم الواعى لمذهبه فى تفسير النص القرآنى واتجاهه فى تفهيمه وتفهييمه .

وليس من مفسر — فى رأى — احوج الى الفحص عن كل دقيقة فى حياته — من أبى عبيدة مصر بن للثنى — مدار هذا البحث — فهو رجل خطير ، خطير أولا لانه فارسى شعوبى متعصب على العرب ، وثانيا لانه يهودى الالباء ، وثالثا لانه مسلم ألم بمعارف واسعة جدا . ومن هذا كله تنبع خطورة هذا الرجل حين يتعرض لكتاب الله مفسرا . ومن هنا محاولتنا تركيز الضوء على ماوصلنا من اخباره المتناثرة فى المصادر العربية .

ولد أبو عبيدة سنة عشرين ومائة للهجرة . ويذكر القفطى فى هذا الشأن رواية

بجملها : أن الأمير جعفر بن سليمان سأل أبا عبيدة عن مولده فقال : قد سبقني إلى الجواب عن مثل هذا عمر بن أبي ربيعة المخزومي ، قيل له : متى ولدت ؟ فقال : في الليلة التي مات فيها عمر بن الخطاب ، فأى خير رفع وأى شر وضع ؟ وأنى ولدت في الليلة التي مات فيها الحسن بن أبي الحسن البصري ، وهي ليلة من سنة عشر ومائة وجواب عمر ابن أبي ربيعة .

أما إعلان الشعبي فيذكر أن أبا عبيدة ولد سنة أربع عشرة ومائة ، ومثل هذا الخلاف في تاريخ مولده نجده أيضا في تاريخ وفاته ، لكنه على كل حال ليس له من أثر على ما نحن بسبيله من بحث .

ويتفرد إعلان الشعبي بقوله أن أبا عبيدة يلقب بسبخت من أهل فارس ، اعجمي الأصل .

ويحكى السيرا في أن أبا عبيدة لما سئل عن أصله قال : حدثني أبي أن أباه كان يهوديا ، ياجروا ، ويرى ابن خلكان أن باجروا اسم لقرية من بلاد الباغ من أعمال الرقة ، كما أنها أيضا اسم لمدينة بنواحي أرمينية من أعمال مروان ويرجح أن يكون أبا عبيدة من هذه المدينة . ومما يمكن من أمر فإن القرية أو المدينة تلتصقان إلى فارس . وإذا كان أبو عبيدة يهودي الأباء اعجمي الأصل ، فإنه مولى لبني عبيد الله بن معمر التيمي ، تيم مرة بن كعب بن لؤي ، أي أنه عربي المربي .

وإذا كانت مثل هذه المتفرقات تعطى شيئا ما عن نشأة أبي عبيدة ، فإنه ليس ثمة ما وراء ذلك مما يعرف أسرته أو به هو كيف كانت نشأته في فارس وكيف مضت حياته العلمية في العراق . اللهم إلا خبرا ضئيلا يرويه ياقوت الحموي نستبين منه أن أبا عبد الله بن عثمان بن يحيى بن زكريا اللؤلؤي ، كان استاذ لابن عبيدة وابن سلام

الجمعي وعنه روى الاشعار . وخبر ثمان يرويه ياقوت أيضا مفاده أن ابا عبيدة أخذ اللغة عن يونس بن حبيب وأبي عمرو بن العلاء وأمسند الحديث الى هشام بن عروة الامام الحجة .

ولكن الاقوال متضاربة على سعة ثقافته . ويكفي أن يقول الجاحظ في حقه : (لم يكن في الارض خارجي ولا أجماعي أعلم بجميع العلوم منه .) ويزيد هذا تأكيداً قول يزيد ابن مرة : كان أبو عبيدة ما يفتش عن علم من العلوم الا كان من يفتش عنه يظن أنه لا يحسن غيره ولا يقوم بشيء أجود من قيامه به .

ولو حاولنا أن نرجع بثقافات أبي عبيدة الى مصادرها الاولى لوجدناها تنتمي الى ثلاثة مصادر : ثقافة يهودية ورثها عن اجداده . وثقافة فارسية أخذ بها في وطنه . ثم اخيراً ثقافة عربية جد في تحصيلها حتى صار علماً فيها . وقد كنا نستطيع أن نتمثل في وضوح عناصر ثقافته هذه لو أن كتبه كلها صلت من يد الضياع . وعلى هذا فليس بميسور أن نعرف ما مدى ثقافته اليهودية ، وأن كنا لانبئين مثلاً هذه الثقافة في كتابه . مجاز القرآن ، الذي يخلو تماماً من الامرائيليات . وليس في ثبت كتبه التي ذكرها ياقوت ما يشير الى تأليف له فيها ، وأن كان ياقوت لم يذكر كل ما صنفته أبو عبيدة .

أما ثقافته الفارسية فثبت اشارات وآثار تدل على هذه الثقافة التي غلبت عليها غلوا بعيداً ، ذلك أنه استخدمها في الطعن على العرب والتمصّب لاجمعيته ، وعد لذلك أحد زعماء الشعوبيين ، فيذكر ابن النديم في الفهرست من الكتب التي تعرض فيها أبو عبيدة للعرب ، ينشر معانيها ويفضح منابها ، كتاب (لصوح العرب) وكتاب (ادعياء العرب) هذا في الجانب المجهول على العرب . ومن ناحية أخرى ألف كتاباً في فضائل الفرس يفخر به على العرب ، وله تأليف آخر في اخبار الفرس —

ذكره المسعودى فى مروج الذهب — يصف فيه أبو عبيدة طبقات ملوكهم من سلف وخلف وأخبارهم وخطبهم وتشعب انسابهم وما بنوه من المدن وكوروه من الكور واحتفروه من الأنهار ، وأهل البيوتات منهم ، وما وسم به كل فريق من السهارة وغيرهم . وهدف أبو عبيدة من وراء كتبه الفارسية هذه أن يستعلى على العرب الذين فتحوا بلاده وأضاؤها بنور الاسلام .

وقد صور لنا ابن قتيبة أسلوبا من الأساليب التى كان يتبعها أبو عبيدة فى الطعن على العرب . كان أبو عبيدة يقصد الى مائة نحر العرب به فيتهم عليه . كان العرب يفخرون بقوس ، حاجب ، ويمتزون بوفائه ، فاستخف فدل حاجب وخساسة هودة ، وقلة ثمنه . ويسوق أبو عبيدة قول الشاعر العربى :

أيا ابنة عداقه وابنة مالك ويا ابنة ذى البردين والفرس والورد
هازئا بالشمر ، ويعجب فى سخرية من التمدح بان اباهما ذو بردين وفرس
ورد . ويقارن فى ذلك بملوك فارس وتيجانها ، فيروى أن كبرى ابرويز كان يربط
تسمائة وخمسين فيلا على مرابطه ، وتخدمه ألف جارية ، وفى حجرته التى يشرف عليها
على الداخل عليه ألف اناء من ذهب .

أسلوب ثان لجأ اليه أبو عبيدة — ومعه غيره من الشعوبيين — لاطعن على العرب وهو أن يخلق القصص الشنيعة فى شرح الايات أو الامثال . ثم أسلوب ثالث نجد فيه أن أبا عبيدة ينسب الشيء الى غير قائله وغرضه هو والشعوبيون معه أفساد الأدب العربى وطمس معالمه حتى لا يكون للعرب أدب موثوق به ، وحتى يهدم هذا الاعتزاز الذى يكنه العرب لتراثهم الشعرى المسجل لمفاخرهم ، المحافظ لانسابهم وأيامهم ، المترجم عن وجداناتهم وخيالهم ، العاكس لبيئتهم ومجتمعاتهم . يقول أبو عبيدة فى البيتين التالين :

هيمون لينون ايسار ذووكرم سواس مكرمة ابنساء ايسار
أن يسألوا الخير يعطوه وأن خبروا في الجهد ادرك منهم طيب اخبار
انما للرنديس الكلاني يمدح بني عمرو الغنويين . فينكر الاصمعي عليه ذلك
ويقول : محال ان يمدح كلاني غنويا لما بينها من العداوة .

على أن كتب الشعريين في الطعن على العرب - ومن بينها مؤلفات ابي عبيدة -
قد ضاعت ويبدو أن من أهم الاسباب في ضياعها أن المسلمين عدوا هذه النزعة
الشعوية نزعة ضد الاسلام ومن ثم تخرجوا من نقل هذه الكتب ، وتبرأ منها
من صدق إسلامهم من مثل جار الله الزمخشري حين يحمده الله في مفتتح كتابه
(المفصل) إذ جيله على الغضب للعرب والعصية لهم ، وبرأه من الانضواء الى
افيف الشعوية .

وإذا كان ما مضى هو آثار ثقافة ابي عبيدة الفارسية فانه يتبقى ان نعرف
الى ثقافته العربية . يسجل ابن قتيبة له في كتابه المعارف ، أن شعار الغريب
كان أغلب عليه وأخبار العرب وايامها . ويذكر السيرافي أن ابا عبيدة كان من
اعلم الناس بالاسباب العرب وايامهم وله كتب كثيرة في أيام العرب وحروبها مثل
كتاب مقاتل الفرسان وكتب في الايام معروفة . ويقارن المبرد بين الاصمعي
وأبي عبيدة فيرى أن الاصمعي كان أسد الشعر والغريب والمعاني وكان أبو عبيدة
كذلك ويفضل على الاصمعي بعلم النسب وكان الاصمعي اعم منه بالانحو . أما
ابن مناذر فيقارن بين علم اللغويين الكبار في القرن الثالث الهجري ويرى أن
الاصمعي كان يجيب في تلك اللغة ، وكان أبو عبيدة يجيب في نصها ، وكان أبو زيد
يجيب في ثلثها . وقد فسرت عبارة ابن مناذر على غير ظاهرها ، فقيل بأن ليس
منشأ ذلك سعة الاطلاع وفلته وانكن منشأ التوسع في الاخذ والتحمل والفتيا

والنضيق فيها ، فكان بعضهم أشد تضيقا فيما يأخذ كالاصمعي . وكان أبو عبيدة — كما يقول أبو الطيب — اعلم الثلاثة بأيام العرب واخبارهم وأجمعهم لعلومهم . فيه يقول الفراء : أما أنه أكل القوم واعلمهم بأيام العرب ومذاهبها .

ولقد روى عن أبي عبيدة أنه كان يقول : ما التقى فرسان في جاهلية ولا اسلام الا عرفتها وعرفت فارسيتها .

وهذه العبارة مع غلوها تشير من غير شك الى معرفته الواسعة باخبار العرب .

ويذكر القفطى أن أبا عبيدة قال : دفعت الى جعفر بن سليمان امثالا في الرقاع ، قيل لى : كم كانت ؟ قلت أربعة عشر ألف مثل . ويعلق القفطى معجبا بهذه الاحاطة العلمية فتقول عبارته : « فانظر الى هذه السعة فى الرواية وبين مارواه أبو عبيد القاسم بن سلام فانه لما اجتهد جاء بألف مثل . » ولعل خير شاهد على ما لابی عبيده من ثقافة عربية واسعة كتابه « النقائض بين جرير والفرزدق . » وقد ذكر فيه ما كان بين جرير والفرزدق من أشعار النقائض وعليها بعض تفسيرات لغريبه وشرح واف لا يام العرب وما كان فيها من أحداث ، بما كان أساسا لما جاء منها فى المصادر العربية بعد ذلك . فالى كتاب آية على ما كان لابی عبيدة من سعة الاطلاع فى الادب والشعر وتاريخ العرب وقبائلهم وأنسابهم . وما من شك أنه لهذه الشهرة العلمية فى الثقافة العربية أقدمه هارون الرشيد من البصرة الى بغداد سنة ثمان وثمانين ومائة وقرأ عليه بها اشياء من كتبه . وفى الثقافة الاسلامية بخاصة نجد — كما يقول ياقوت — أول من صنف غريب الحديث . وقال فيه الدارقطنى : لا بأس به أنه يتهم بشيء من رأى الخوارج ويتهم بالاحداث .

غير أن أبا عبيدة مع هذه الاحاطة الفسيحة بالثقافة العربية كانت تؤخذ عليه فيها أشياء .. منها أنه لم يكن يحسن التعبير حتى ليقول الباهل صاحب كتاب الممانى : ان طلبه العلم كانوا إذا أتوا مجلس الأصمعي اشتروا البعر في سوق الدر ، وإذا أتوا مجلس أبي عبيدة اشتروا الدر في سوق البعر ، لأن الأصمعي كان حسن الانشاد والزخرفة لردى الاخبار والاشعار حتى يحسن عنده التبيين وأن الفائدة مع ذلك عنده قليلة ، وأن أبا عبيدة كان معه سوء عبارة مع فوائد كثيرة وعلوم جمة . وما يؤخذ عليه أنه كان لا يقيم البيت إذا أنشده حتى يكسره . ولم يكن يفسر الشعر بمعنى تحليله وذوقه ، ورصدت له فيه أغلاط ، فيروى القفطلى أنه قرىء على عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير كلمة جرير التي أولها :

طرب الحمام بنى الاراك فهاجنى لازلت فى فتن وايمك فاضر

فلما صاروا إلى قوله :

أما الفؤاد فلا يزال موكلا بهوى جمانة أو برىا المافر فقال له التوزى : ما هما ؟ فقال عمارة : ما يقول صاحبكم أبو عبيدة ؟ قال : فيقول : هما امرأتان . فضحك عمارة وقال : هما رملتان عن يمين بيتى وشماله . ومع ذلك فإن لآبى هبيدة شعراً ركيكاً كان يقوله . وما عيب عليه أنه إذا تحدث أو قرأ لحن اعتاداً منه لذلك ويقول : النحر محنور . ولهذا كان - كما يروى ابن النديم - إذا قرأ القسرآن قرأه نظراً ، وذلك تحقفاً من نفسه أنه يلحن فيه أن قرأ جهراً .

ولا ريب أن هذه الثقافات التي تلقها أبو عبيدة أهلته أن يعمل هو والأصمعي إلى هارون الرشيد فاختار الأصمعي لمجالسته لأنه كان أحسن مشاء منه وأصابع

لمجالسة الملوك . ومن قبل هذا الاختيار نجد أن أبا عبيدة والاصمعي كانا يتفارضان كثيرا ويقع كل واحد منهما في صاحبه . والحق أن وراء هذا الخلاف حقيقة كبرى فقد كان كل من أبي عبيدة والاصمعي يمثل في عصره فكرة .

فالاصمعي لأنه عربي كان يمثل فكرة العربية ويتعصب لها ، كان يتشدد فيما يروى فلا يميز إلا أصح اللغات ، كان يتحرج أن يجيب في القرآن أو في الحديث خشية الخطأ ، وكان لا يفسر شعرا فيه هجاء ، كأنه كان يرى أن ذلك يمس دينه ، أو كأنه كان يرى أن في الهجاء خطأ من المهجو أو قبيلته وفي ذلك مساس بالعربية مناط عزته .

وأبو عبيدة كان يمثل فكرة الشعوبية ، هو اعجمي فليس للعرب لديه حرمة ، يطلق لسانه في هجائهم وذكر معائبهم ، ثم هو متحرر الرأي يفسر القرآن برأيه فيؤاخذ الاصمعي على ذلك كما سيجئ . تفصيل حديثه في ختام هذا البحث .

ومن هنا التفت فريق العرب حول الاصمعي يناصرونه ويؤيدون فكرته . والتفت الشعوبيون حول أبي عبيدة يظاهرونه ويدفعون عنه ويحتالون ليصلوا به إلى عتبة السلطان . نرى اسحق ابن إبراهيم الموصلی — وهو فارسي — يقول للفضل بن الربيع :

عليك أبي عبيده فاصطنعه فالعلم عند أبي عبيدة
وقدمه وآثره عليه ودع عنك القريد بن القريدة

يعني بالهجاء في البيت الثاني — الاصمعي .

ونجد أبا نواس — الشاعر الشعوبي — يقدم أبا عبيدة على الاصمعي وحقته أن أبا عبيدة أن أمكنوه قرأ عليهم أخبار الأولين والآخرين ، وأما الاصمعي

فلبيل بطريهم بنغماته . و يروى أبو الفرج الإصفيهاني أن اسحق الموصلي كشف
لرشيد معايب الاصمعي واخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه وأن الصنيعة
لا تزكو عنده ، ووصف له أبا عبيدة بالثقة والصدق والسماحة والعام ، وفعل
مثل ذلك للفضل بن الربيع ، واستعان به ولم يزل حتى وضع مرتبة الاصمعي
واسقطه عندهم ، وأنفذوا إلى أبي عبيدة من أقدمه .

ويدرك الاصمعي أن الشمويين والبرامكة من وراء أبي عبيدة، وانهم يحاربون
العربية في شخصه ، لذلك ينطلق في البرامكة ذما :

إذا ذكر الشرك في مجلس أضاءت وجوه بني برمك
وأن تليت عندهم آية أتوا بالاحاديث عن مزدك

ولقد جمع أبو عبيدة إلى صفته كشموي صفات أخرى بغضت الناس ونفرتهم
منه ، كان وسعاً الشخ ، مدخول النسب ، مدخول الدين ، يميل إلى مذهب
الخوارج الاباضية ، ويحكي أبو حاتم الدجستاني يقول: كان أبو عبيدة يكرمني على
افق من خوارج سجستان . ثم كان أبو عبيدة غليظ الكلام لم يكن بالبصرة أحد
إلا وهو يداجيه ويتقيه على عرضه . وكان الاصمعي إذا أراد الدخول إلى المسجد
قال : انظروا لا يكون فيه ذاك يعني أبا عبيدة ، خوفاً من لسانه . فلما مات لم
يحضر جنازته أحد لأنه لم يكن يسلم من لسانه لأشريف ولا غيره . مات أبو
عبيدة مسناً عاكفاً على التصنيف والتأليف ، وقيل أن تصانيفه تقارب المائتين .
وفي تاريخ وفاته خلاف كبير : قال الصولي : مات أبو عبيدة سنة تسع ومائتين
وقال غيره : وهو ابن ثلاث وتسعين سنة . وفي كتاب ابن عفير عن أبيه قال :
مات أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي سنة إحدى عشرة ومائتين . وقال غيره مات
في سنة عشر ، وقيل في سنة ثمان ، وقيل في سنة ثلاث عشرة ومائتين وله ثمان
وتسعون . أي أن وفاته محصورة بين سني ثمان وثلاث عشرة ومائتين .

ومن كتبه التي ألفها في الدراسات الإسلامية نستطيع أن نفرز ثلاثة هي :
كتاب غريب القرآن وكتاب مجاز القرآن ، وكتاب غريب الحديث . ولم يسلم
لنا من الضياع غير كتاب مجاز القرآن ، نشر جزء منه محققا ولا يزال باقيه
منحطوطا .

ذلك هو أبو عبيدة ، ماله وما عليه . . . رجل جمع ثقات واسعة وكان
ليهودية أجداده ، ولا صلة الأعجمي ، وسلوكه الشعبي ، وسيرته الشخصية —
كان لكل ذلك ما لا بد له من رد فعل عنيف حين يتعرض لكتاب المسلمين الأول
مفسرا .

ونسأل ماذا هدف الرجل بتفسيره للقرآن ؟ وهل لتأليفه هذا طابع الأصالة ؟
وما سماتها ؟ ثم ما الصدى العلمي لتأليفه ؟ ولماذا اختلفت الآراء فيه حتى عده بعضهم
من أوائل الكتب البلاغية .

منهج أبي عبيدة في كتابة مجاز القرآن :

أنار أبو عبيدة من الدوى في القديم ما أثاره في الحديث ولعل في هذا ما يشير
إلى أصالة ما قام به أبو عبيدة في مجال الدرس القرآني حقا كما أنه جدل يثار
حول شخصيته فهو في الأصل فارسي يهودي الأجداد وهو شعوبي متعصب على
العرب له جماعة من الأشياع يناصرونه عند السلطان العربي وهو شتام بذىء
اللسان يعينه على هذا ثقافة بالنسب والأخبار ثم هو خارجي ثار كما يروى ولكنه
مع هذا كله فهو خطير الثقافة لملم الماما واسعا بالعربية وعلومها يتفق في ذلك
رأى الخصوم والأصدقاء جميعا بما يؤهله بدون شك إلى البحث في الدراسات
القرآنية بروح علمية موضوعية كان فيها من غير شك جرأة إلا أنها لا تنعدم أمانة
البحث العلمي الخالص وتنسم بالابداع والصدق وتكفيها هذه اللوحة لنخلص
إلى دراسة كتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن) ومنذ الوهلة الأولى يشير عنوان

الكتاب تساؤلا أهو بحث بلاغي في القرآن أم هو شيء غير هذا وسنحاول في موضوعية أن نحسم الرأي في هذا الخلاف . تقول الرواية التاريخية التي تشرح ظروف تأليف الكتاب والمهدف من هذا التأليف (قال أبو عبيدة أرسل إلى الفضل بن الربيع ولي البصرة في الخروج إليه سنة ثمان وثمانين ومائة ، فقدمت إلى بغداد واستأذنت عليه فأذن لي ، فدخلت عليه وهو في مجلس له طويل عريض فيه بساط واحد قدملاه وفي صدره فرش عالية لا يرتقى إليها إلا على كرمي وهو جالس عليها فسلمت عليه بالوزارة فرد وضعك إلى واستدنا في حق جلست إليه على فرشه ثم سألني والطفني وباسطني وقال : انشدني فأنشدته فطرب وضعك وزاد نشاطه ، ثم دخل رجل في زى الكتاب له هيئة فأجلسه إلى جاتي وقال له : أتعرف هذا ؟ قال : هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا ، وقال لي : أنى كنت إليك مشتاقا وقد سألت عن مسألة أفأذن لي أن أعرفك أياها ، فقلت هات ، قال : قال الله عز وجل : **وطلعها كأنه رءوس الشياطين** ، وإنما يقع الوعد والإياد بما عرف مثله وهذا لم يعرف فقلت إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس :

ايقتلني والمشرقي مضاجعي ومسنونة زرق كانياب أخوال

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل وعزمت منذ ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن في مثل هذا وأشباهه بما يحتاج إليه من علمه فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابا الذي سميته المجاز ، وسألت عن الرجل السائل فقبل لي هو من كتاب الوزير وجلالته ، وهو إبراهيم بن اسماعيل الكاتب (١)

ودلالة هذه الرواية أن السائل وهو أحد أصحاب الصنعة البيانية يستوقفه من التشبيه القرآني أن المشبه به غير محسوس ومن ثم يفتن أبو عبيدة إلى أن الجهل بمذاهب العرب في التعبير باب من الشر ينفتح على تحريف المعنى واذن فهو يحيل السائل على شعر العرب التصوير فيه من جنس التصوير القرآني . بل اننا نجد هذه الآية بذاتها مثار طعن الملاحدة في عصر أبي عبيدة وقد تصدى لهم الجاحظ المتكلم في بيئة البصرة ونافع عن هذه الآية معنى ونظما . واذن فالهدف العملي الذي حرك أبا عبيدة لتأليف المجاز هو أن الجهل بالأسلوب القرآني له خطره في فهم معاني الكتاب الكريم . ومن ثم عمارته الابداعية في دراسة هذا الموضوع . ولنسمع اليه يقول في مقدمة المجاز .

(قالوا إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين ومصداق ذلك في آية من القرآن . وفي آية أخرى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الالسن ، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ، وعمافيه عما في كلام العرب من وجوه الاعراب ومن الغريب والمعاني (١) .

ومع أننا لا نسلم لأبي عبيدة أن العرب الأولين لم يسألوا عن معاني القرآن سواء المقصود مطلق المعاني أو تخصيصها (٢) بمعاني النحو يعني النظم غير أن لب

(١) ورقة ٣ من مخطوط المجاز لأبي عبيدة نسخة مصورة عن الجامعة العربية .

(٢) قال الحسن بن عبد الله المرزباني السيرافي المتوفى ٣٦٨ هـ معجم الادباء ج ٨ في مناظرته مع من ص ٢١٤ - ٢١٥ : معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته ، وبين وضع الحروف في الكلام بالتقديم والتأخير وتوخي الصواب في ذلك وتجنب الخطأ في ذلك .

الموضوع سليم وهو أن القرآن نخط من التعبير العربي وهكذا نرى أبا عبيدة بعد يعود ليفصل القول في مذاهب العرب التعبيرية وكيف جرى البيان القرآن في وفاقها:

(١) ومن المحتمل من مجاز ما اختصر وفيه مضمرة قال : « وانطلق الملائمة أن امشوا واصبروا ، فهذا مختصر فيه ضمير مجازة : « وانطلق الملائمة منهم ، ثم اختصر الى فعلهم وأضمر فيه : « وتواصوا أن امشوا أو تنادوا أن امشوا أو نحو ذلك . وفي آية أخرى : « ماذا أراد الله بهذا مثلا ، فهذا من قول الكفار ثم اختصر الى قول الله وأضمر فيه قل يا محمد « فضل به كثيرا ، فهذا من كلام الله .

(٢) ومن مجاز ما حذف وفيه مضمرة قال : « ورسول القرية التي كنا فيها والدير التي أقبلنا فيها ، فهذا محذوف فيه ضمير مجازة ورسول أهل القرية ومن في الدير .

(٣) ومن مجاز ما كف عن خبره استغناء عنه وفيه ضمير قال : « حتى اذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طيتم فادخلوها خالدين ، ثم كف عن خبره .

(٤) ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه ووقع معنى هذا الواحد على الجميع : « قال يخرجكم طفلا ، في موضع « أطفالا ، . وقال إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم ، فهذا وقع معناه على قوله : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، وقال : « والمملك على أرجائها ، في موضع « والملائكة ، .

(٥) ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع على لفظ الواحد قال : « والملائكة بعد ذلك ظهير في موضع ظهوراء ، .

(٦) ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه ووقع معنى هذا الجميع على الواحد قال : « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم ، والناس

جميع وكان الذى قال رجلا واحدا . انا رسول ربك ، وقال : انا كل شيء خلقناه بقدر ، والخالق الله وحده لا شريك له .

(٧) ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذى له واحد منه ووقع معنى هذا الجميع على الاثنين قال : فان كان له اخوة ، فالأخوة جميع ووقع معناه على أخوين ، وقال : دائما المؤمنون أخوة فاصلمحوا بين أخويكم ، (١) : وقال ، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، موضع يديهما .

(٨) ومن مجاز ما جاء لا جماع له من لفظه فلفظ الواحد منه ولفظه الجميع سواء . قال : حتى اذا كنتم فى الفلك ، والفلك جميع وواحد . وقال : ومن الشياطين من ينصرون له ، جميع وواحد وقال : فما منكم من أحد عنه حاجزين ، جميع وواحد . (٢)

(٩) ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع المشترك بالواحد الفرد على لفظ خبر الواحد : قال الله : ان السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ، جاء فعل السموات على تقدير لفظ الواحد لما أشركن بالأرض .

(١٠) ومن مجاز ما جاء من لفظ الاثنين ثم جاء لفظ خبرهما على لفظ خبر الجميع وقال : أثنيا طوعا أو كرما قالتا أتينا طائعين .

(١١) ومن مجاز ما خبر عن اثنين مشتركين أو عن أكثر من ذلك فجعل لفظ الخبر لبعض دون بعض وكف عن خبر الباقي : قال : والذين يكتزون الذهب والنفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله ، .

(١) ورقة ٤ من مجاز القرآن لابی حنيفة

(٢) ورقة ٤ و ٥ من مجاز القرآن لابی حنيفة

(١٢) ومن مجاز ما جعل في هذا الباب الخبر للأول منها أو منهم قال : « واذا رأوا تجارة أو لها انفضوا إليها » .

(١٣) ومن مجاز ما جعل في هذا الباب الخبر للآخر منها أو منهم قال : « ومن يكسب خطيئة أو اثماً ثم يرم به بريئاً » .

(١٤) ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس قال : « رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين » ، وقال : « قلنا آتينا طائعين » ، وقال للأصنام : « لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » ، وقال : « يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده » ، وقال : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مشغولا » .

(١٥) ومن مجاز ما جاءت مخاطبة الغائب ومعناها للشاهد قال : « ألم ذاك الكتاب » ، مجازة ألم هذا القرآن.

(١٦) ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب . قال الله : « حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم ، أي بكم .

(١٧) ومن مجاز ما جاء خبره عن غائب ثم خاطب الشاهد قال : « ثم ذهب إلى أهله يتمطى أولى لك فأولى » .

(١٨) ومن مجاز ما يزداد في الكلام من حروف الزوائد قال الله : « ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها » ، وقال : « فامنكم من أحد عنه حاجزين » ، وقال : « وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للأكلين » ، وقال : « واذا قال ربك للملائكة » ، وقال : « ما منعك ألا تسجد » ، مجاز هذا أجمع القارئ .

(١٩) ومن مجاز المضمر فيه استغناء عن اظهاره قال : « بسم الله ففيه ضمير مجازه هذا بسم الله أو بسم الله أول كل شيء ونحو ذلك .

(٢٠) ومن مجاز المكرر للتوكيد : قال رأيت أحمد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين . أعاد الزئيرة وقال : « أولى لك فأولى ، أعاد اللفظ . وقال : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ، وقال : « تبت يدا أبي لهب وتب ، .

(٢١) ومن مجاز المجمل استغناء عن التكرير قال : (. . . .) « لم يرد بالخطوط أمثلة لهذا النوع ولعل يد الزمن محت ما أثبتته أبو عبيدة .

(٢٢) ومن مجاز المقدم والمؤخر : قال : « فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، أراد رببت واهتزت . وقال : « لم يكدرها ، أى لم يرها ولم يسكد .

(٢٣) ومن مجاز ما يحول خبره إلى شيء من سببه ويترك خبره هو قال : « فظلات أعناقهم لها خاضمين . « حوّل الخبر إلى الكناية التي في آخر الأعناق (١)

(٢٤) ومن مجاز ما يحول فعل الفاعل إلى المفعول أو إلى غير المفعول قال : « ما ان مفاتيحه لتتوء بالعصبة ، والعصبة هي التي تتوء بالمفاتيح .

(٢٥) ومن مجاز ما وقع المعنى على المفعول وحول إلى الفاعل قال : « كئل الذي يتعق بما لا يسمع ، والمعنى على الشاء المنعوق به وحول على الراعى الذي يتعق بالشاء .

(٢٦) ومن مجاز المصدر الذي في موضع الاسم أو الصفة قال : « ولكن البر من آمن بالله ، مجاز والمعنى البار وقال : « ان السموات والأرض كانتا رتقا ،

(١) وتلحظ انه كانت آتية لتعمل الكناية بمعنى « الضمير » .

والرقم مصدر وهو في موضع مرتوتين ، وقال : أنا رسول ربك ، أى رسالة ربك .

(٢٧) ومجاز ما قرأته الأئمة بلغاتها فجاء لفظه على وجهين أو أكثر من ذلك : قرأ أهل المدينة ، فهم تبشرون ، فأضافوا نون المضاف بلغتهم . وقال أبو عمرو : لا تضاف تبشرون إلا بنون الكناية كقولك تبشروننى .

(٢٨) ومن مجاز ما جاءت له معان غير واحد مختلفة فتأولته الأئمة بلغاتها فجاءت معانيه على وجهين أو أكثر من ذلك قال : و غمدوا على حرد قادين ، ففسروه على ثلاثة أوجه . قال بعضهم على قصد . وقال بعضهم على منع وقال آخرون على غضب وحقد .

(٢٩) ومن مجاز ما جاء على لفظين وذلك لاختلاف قراءات الأئمة فجاء تأويله شتى فقرأ بعضهم قوله : ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة ، وقرأها آخرون فتثبتوا (١) وقرأ بعضهم قوله : و إذا صلينا فى الأرض ، وقرأها آخرون : إذا صلنا فى الأرض ، صلنا : أنستنا من صل اللحم يصل ، وقرأ بعضهم : وادكر بعد أمة وقرأها آخرون ، بعد أمة أى لسان وقرأ بعضهم فى لوح محفوظ ، وقرأ آخرون فى لُوح (محفوظ) أى الهواء .

(٣٠) ومن مجاز الادوات الراقى من معان فى مواضع شتى فتجى الاداة منهن فى بعض تلك المواضع لبعض تلك المعانى قال : ان يضرب مثلاً ما بموضة فما فوقها . معناه فما دونها ، وقال : والأرض بعد ذلك دحاما ،

(١) ورقة ٦ من مجاز القرآن لأبى عبيدة .

و معناه مع ذلك . وقال لاصليبتكم في جذوع النخل ، معناه على جذوع النخل .
وقال : و إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، معناه من الناس . وقال : و هذه
الانهار تجري من تحتي أفلا تبصرون أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ،
معناه بل أنا خير .

(٣١) ومن مجاز ما جاء على لفظين فأعملت فيه الاداة في موضع وترك
منه في موضع قال : ويل للطماعين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا
كالوم أو وزنوم يخسرون . معناه إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم .

(٣٢) ومن مجاز ما جاء على ثلاثة ألفاظ فأعملت فيه أداتان في موضعين
وتركتا منه في موضع : قال : أهدنا الصراط المستقيم ، وإلى الصراط والصراط .

(٣٣) ومن مجاز ما فيه لغتان فجاء باحدهما قال : و إن لكم في الانعام
لعبرة لتسقيكم بما في بطونه ، فالانعام يذكر ويؤنث وقال : و كذبت قوم نوح
المرسلين ، يقال : و هذه قومك ، وجاء قومك .

(٣٤) ومن مجاز ما أظهر من لفظ المؤنث ثم جعل بدلا من المذكر فوصف
بصفة المذكر بغير الهاء كذلك قال : و السماء منقطر به ، جعلت السماء بدلا من
السقف بمنزلة تذكير السماء البيت .

(٣٥) ومن مجاز ما جاء من الكنايات في مواضع الاسماء بدلا منهن قال :
و انما صنعوا كيد ساحر ، فعنى و ما ، معنى الاسم مجازا ان صنيعهم كيد
ساحر .

(٣٦) ومن مجاز الاثنين المشتركين وهما من شئ ثم خبر عن شئ لا يكون
الا في أحدهما دون الآخر فجعل فيها أولهما لما أشرك بينهما في الكلام قال :

« مرج البحرين يلتقيان » ، « يخرج منها التؤلؤ والمرجان » وإنما يخرج التؤلؤ من البحر دون الفرات العذب .

(٣٧) ومن مجاز ما جاء من مذاهب وجوه الأعراب قال : سورة أنزلناها « رفع ونصب » ، وقال « السارق والسارقة فانقطعوا أيديهما » ، رفع ونصب . وقال والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة « رفع ونصب » ، (٣٨) ومجاز المحتمل من وجوه الأعراب لما قال : ان هذان لساحران . قال : « وكل هذا جاز معروف قد يتكلمون به » . (١)

والواضح من سياقة تلك الأمثلة المفصلة لبيان العربي القرآن أن كلمة مجاز هنا مقرونة في الأعم الأغلب بالمذهب البياني العربي الذي يجرى على نسقه البيان القرآن غير أنه وردت كلمة مجاز أيضا بمعنى أخرى تشير منها إلى :

١ — فالجواز يقصد به المعنى اللغوي للفظ مفردة :

(أوفوا بالعقود) واحدهما عقد ومجازها العهود والايمان التي عقدتم وقال الخطيب :

قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا (٢)

والآية « واحل عقدة من لساني » يقول فيها : ومجاز العقدة في اللسان ما لم ينطلق بحرف أو كانت فيه مسكة من تمنية أو فافاة (٣)

(١) ورقة ٧ من مجاز القرآن لأبي عبيدة

(٢) ورقة ٣٩ من مجاز أبي عبيدة سورة المائدة

(٣) ورقة ١٠٨ من مجاز أبي عبيدة . سورة طه

ب - ثم ، المجاز ، هو معنى كلم الآى مجتمعة مؤلفة وبتمبير آخر هو تفسير الآية : فيقول فى الآية ، هذا بصائر للناس ، مجازها القرآن بصائر للناس . (١)

ويعرض وجمين تفسيرين للآية ، وما أهل به ، فيقول : أى ما أريد به وله مجاز آخر أى ما ذكر عليه من أسما ولم يرد به الله . (٢)

ج - بل وهو يستعمل لفظة « مجاز » بمعنى الوزن العرفى . فيقول فى الآية (سقما من فضة) واحد سقمف مجازها مجازوهن . (٣)

د - و « مجاز » يعنى نحو العرب وطريقتهم فى التعبير فيقول فى الآية و (على شفا جرف هار) ومجاز الآية مجاز التمثيل لأن ما بنوه « على التقوى أثبت أساسا من البناء الذى بنوه على الكفر والنفاق فهو على شفا جرف وهو ما يحرف من سيول الاودية ولا يثبت البناء عليه . (٤)

ويقول فى الآية (فريقا كذبوا) مقدم ومؤخر مجازه كذبوا فريقا (وفريقا يقتلون) مجازه يقتلون فريقا (٥) وفيما مضى قبل شواهدا مؤيدة لهذا المنزع الاسلوبى .

ولستطيع مطمئنين ان نقرر ان كلمة مجاز انما هى تسمية لغوية تعنى التفسير فالمعرفة بأساليب العرب ودلالات ألفاظها ومعانى أشعارها وأوزان ألفاظها

(١) ورقة ١٦٣ من مجاز أبى عبيدة - سورة الجاثية

(٢) ورقة ٢٠ من مجاز أبى عبيدة - سورة البقرة

(٣) ورقة ١٦٢ من مجاز أبى عبيدة - سورة الزخرف

(٤) ورقتا ٦٩ و ٧٠ من مجاز أبى عبيدة - سورة التوبة

(٥) ورقة ٤٩ من مجاز أبى عبيدة - سورة المائدة

ووجوه أعرابها وطرائق قراءتها كل ذلك سبيل موصلة إلى المعنى فجاز القرآن
يقصد أبو عبيدة به ، المعبر ، إلى فهمه فالتسمية لعوية وليست اصطلاحية .
ونحن نحس من جدل الأقدمين حول مجاز القرآن ما يؤكد وجهة نظرنا :

(١) فنجد من معاصريه القويين من ينسكرك عليه جرأته على ولوج هذا
البحث ولقد يكون من الحق أن بعض هذا الإنكار مرجعه حسد أبناء التخصص
الواحد أو ما أشرنا إليه من عناصر مثيرة في شخصيته هو . غير أنه من الحق —
وهذا ما لا يخلو منه مصنف على — أنه ثمة مأخذ على كتابه . على كل حال
هذا سلة يقول : سمعت الفراء يقول لرجل لو حمل إلى أبو عبيدة لضربه
عشرين في كتاب المجاز ، . (١)

ولعل أوضح صورة تعكس ما أثاره أبو عبيدة من نقد عاصف خلافه مع
الأصمعي وكلاهما يمثلان رأيين متعاكسين . كان الأصمعي عربيا متعصبا لعريته .
وكان أبو عبيدة شعوبى الهوى عربى الثقافة . وقد يكون فى رواية الأصمعي التى
نسوقها هنا ما يشير إلى أن الأصمعي كان عربى الثقافة ينزع فيها المنزع العلمى
التجريبى ومن ثم كان إنتاجه قليل الكم بالقياس إلى أبى عبيدة فهو فى هذا المجال
كثير العلم ذى المنحى النظرى . وان كنا لا نفعل عن ان الرواية يرويها طرف
نحسم لأبى عبيدة :

وقال الأصمعي : حضرت أنا وأبو عبيدة معمر بن المثنى عند الفضل بن
ربيع فقال لى : كم كتابك فى الخيل فقلت مجلدا واحدا فسأل أبا عبيدة عن
كتابه فقال خمسون مجلدا فقال : قم إلى هذا الفرس وأمسك عضوا وضوامته وسمه فقال :

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ١٩ ص ١٥٨ و ١٥٩

لست بيطارا وإنما هذا شيء أخذته عن العرب فقال لي : قم يا أصمعي وافعل ذلك
فقمتم وأمسكت ناصيته وشرعت أذكر عضوا عضوا وأضع يدي عليه وأشد
ما قالته العرب فيه إلى أن فرغت منه فقال خذه فأخذته وكنت إذا أردت أن
أغيط أبا عبيدة ركبته إليه . (١)

وكان الأصمعي — كما تذكر كثير من الروايات — يتخرج أن يفسر
القرآن باللغة مع أهليته لذلك ، كان صدوقا في الحديث عنده عن ابن عون وحماد
بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم . وعنده القرآن عن أبي عمرو ونافع وغيرهما
ويتوقى تفسير شيء من القرآن والحديث على طريق اللغة . (٢)

حتى حين يسأل عن تفسير لغوى للفظ قرآني تراه نادما بعد إجابته للسائل
يقول السيرافي (حدثنا أبو علي الصفار قال حدثنا أبو عمرو الصفار قال : حدثنا
نصر بن علي قال : حضرت الأصمعي وقد سأله سائل عن معنى قول النبي صلى الله
عليه وسلم (جاءكم أهل اليمن وهم أبخج أنفسا) قال يعني أقتل أنفسا . ثم أقبل
متندما على نفسه كاللائم لها فقال : ومن أخذني بهذا وما علي به فقلت له : لا عليك
فقد حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله : لملك باخع
نفسك . أي قاتل نفسك فكأنه سري عنه) . (٣)

اعند الأصمعي منزع أبي عبيدة اللغوي تفسيرا بالرأى وإذا كان هو يتوقى
تفسير شيء من القرآن والحديث عن طريق اللغة كما يقول السيرافي فهو من ناحية

(١) ص ٦٤ و ص ٦٥ من كتاب الاضداد للأصمعي .

(٢) كتاب أخبار النحويين البصريين لسيرافي نشره فرئيس كركوك ص ٥٨ - ص ٦٧

(٣) كتاب أخبار النحويين البصريين لسيرافي ص ٥٨ - ٦٧

أخرى يعيب على غريمه أبي عبيدة منزه الغوى في التفسير وإن حفظت لنا الروايات أن الأصمعي تفسيراً لغوياً لكن يبدو أنه التفسير الذي يشرح اللفظة المفردة ويتمثل لها بالشاهد الشعري . (قال أبو العباس محمد بن يزيد أخبرني أبو قلابة الجرمي قال : صرت إلى الأصمعي ومعى كتاب المجاز لأبي عبيدة فقال لي هاته فأعطيته وانصرفت فنظر فيه حتى انتهى إلى آخره . ثم رجعت إليه فقال لي : قال أبو عبيدة في أول كتابه ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه . أى لا شك فيه فما يدريه أن الريب الشك . قال : فقلت له : أنت فدرت لنا في شعر الهذليين .

فقالوا تركنا القوم قد حصروا به فلا ريب أن قد كان ثم لحيم

قال : فامسك ولم يقل شيئاً ورد الكتاب . (١)

ونحن نرى أبا عبيدة يحتاج الأصمعي في أنه إذا كان هو يملك بتفسير الآيات مساكاً لغوياً يعيبه عليه فقد صنع الأصمعي صنيعه وأنت تلح في هذا الحجاج صورة أبي عبيدة الغوى البصري الذي يتنفس جو الكلام والمناظرة الذي تشبعت به بيئة البصرة .

وقال التوزي : بلغ أبا عبيدة أن الأصمعي يعيب عليه تأليف كتاب المجاز في القرآن وأنه قال : يفسر ذلك برأيه ، فسأل عن مجلس الأصمعي في أى يوم هو ؟ فركب حماره في ذلك اليوم ومر بحلقة الأصمعي فزل عن حماره وسلم عليه وجلس عنده وحادثه قال له يا أبا سعيد ما تقول في الخبز ؟ قال هو الذي تخبزه وتأكله فقال له أبو عبيدة : فسر كتاب الله برأيك . قال تعالى : ه أنى أرانى أحمل فوق رأس خبزاً . قال الأصمعي هذا شيء بأن لي فقلته ولم أفسره برأى

فقال له أبو عبيدة : وهذا الذى تعييه علينا كله شئء بان لنا ، فقلناه لم نفسره برأينا ،
ثم قام فركب حماره وانصرف (١) .

وتفطن بعض الروايات إلى أن هذه الخصومة الحادة بين أبي عبيدة والأصمعى
قد يكون مرجعها الحسد الممنى وهى أمر طبيعى بين بنى البشر ذوى التخصص
الواحد . فيحكى ابن جنى (ان أبا على الفارمس قال : كان الأصمعى يتهم فى تلك
الأخبار التى يروىها فقلت له : كيف هذا ؟ وفيه من التورع مادعاة إلى ترك تفسير
القرآن ونحو ذلك . فقال : كان يفعل ذلك رياء وعنادا لأبى عبيدة ، لأنه سبقه
إلى عمل كتاب فى القرآن فجنى الأصمعى إلى ذلك) (٢) .

وإذا كنا فيما سبق فى حيز الرفض لمنهج أبى عبيدة من جهة اللغويين رفضا
يقوم على مبدأ الاستنكار والاحتجاج فإننا نجد من جهة أخرى نقدا إيجابيا
من جهة أمام المفسرين الطبرى فذممع منه مثل قولته : (وقد زعم أيضا بعض
من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل وقلت روايته لأقوال السلف من أهل
التفسير أن الرحمن مجازة ذو الرحمة والرحيم مجازة الراحم ثم قال : قد يقدررون
اللفظين من لفظ والمعنى واحد وذلك لاتساع الكلام عندهم) (٣) . ثم ينقده فى
هذا وإذن فلان أبا عبيدة أقل الرواية عن السلف المفسرين ونظر إلى البيان
القرآنى غير متقيد بالسلف على أنه جار على بيان العرب فى ديوانهم الشعر وهو
كلفوى يمارس نصوص الشعر وكلام العرب حاول أن يعرض البيان القرآنى على
محصوله من الأدب العربى متخذاً من ذلك منهجا لغويا خالصا ولعل اتجهاه

(١) معجم الأدباء ج ١٩ ص ١٥٨ و ١٥٩

(٢) معجم الأدباء ج ٧ ص ٢٦١

(٣) تفسير الطبرى ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥ - رأى أبى عبيدة من مجازة من

الفوى الخالص هذا هو الذى صار به إلى أن يكون أول من ألفوا فى غريب الحديث (١) .

وقد رأينا مما صرأ له هو الفراء يحرص على أن يثبت تفسير المفسرين وإلى جواره تفسير اللغويين وكذلك نرى الزجاج بعد أما أبو عبيده فلا .

وقد كانت محاولته هذه موضع نقد شديد من الطبرى فتعقبه بالرد فى تفسيره (١) . ولم يمنع هذا الطبرى من أن ينقل عن أبي عبيدة دون نقد أو تجريح وذلك فى مواضع منها (وقيل معنى قوله : حتى إذا فشلت وتنازعتم فى الأمر وعصيت من بعد ما أراكم ماتحبون ، . حتى إذا تنازعتم فى الأمر فشلت وعصيت من بعد ما أراكم ماتحبون أنه من المقدم الذى معناه التأخير وأن الواو دخلت فى ذلك ومعناها السقوط كما قلنا فى : د قلنا أسدا وتله للجبين ونادينا ، معناه نادينا ، وهذا مقول فى : حتى إذا ، وفى : لما ، ومنه قول الله عز وجل : حتى إذا فتحت ياجوج ومأجوج ، ثم قال : د واقرب الوعد الحق ، ومعناه اقرب وكما قال الشاعر :

حتى إذا محلت بطونكم ورأيتم أبناءكم شبوا
وقلتم ظهر المجن لنا ان التيم للعاجز الحب (٢)

وبعد إذ هدا غبار المعركة التى أثارها المجاز فى عصره . نحمد لنويا ذا ثقافة كلامية هو ابن قتيبة يفيد من نتائج أبي عبيدة وذلك فى محاولته الدفاع عن الأسلوب

(١) معجم الأدباء ج ١٩ ص ١٥٥

(٢) مثلاً ج ١ ص ٥٤ - ج ١ ص ٦٢، ٦٣ - ج ١ ص ١٥٩ من تفسير الطبرى

(٣) تفسير الطبرى ج ٤ ص ٨٥

القرآن من جهة طعن الملاحدة فيه وارتضى الناس في زمانه محاولته هذه . وإن ما يقوله ابن قتيبة هنا هو نفسه الذى نعى من قبل على أبي عبيدة في كتابه المجاز .

(والعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول وماأخذه منها الاستعارة والتشيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والاختفاء والاعظاء والتعريض والافصاح والكناية والايضاح ومخاطبة الواحد لمخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم . وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة سترها في أبواب المجاز إن شاء الله .

وبكل هذه المذاهب نزل القرآن ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من اللسان كما نقل الانجيل من السريانية إلى الحبشية والرومية وترجمت التوراة والزيبور وسائر كتب الله تبارك وتعالى بالعربية لأن المعجم لم يتسع في المجاز اتساع العرب (١) ،

وإذا كان حظ أبي عبيدة من بعض اللغويين رفضهم لمزعه فقد عمد آخرون إلى اصلاح أو تهذيب وتنقيح ما يتصل بالناحية اللغوية الخالصة في تفسير اللفظ القرآنى وهى التى اختص بها فيما بعد علم التفسير غريب القرآن .

(فيروى أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني أن الاخفش سعيد بن مسعدة — معاصر أبي عبيدة فقد توفي ٢١٥ وقيل ٢٢١ هـ — أخذ كتاب أبي عبيدة في القرآن فأسقط منه شيئاً وزاد شيئاً ، وأبدل منه شيئاً قال : فقلت له : أى شيء هذا الذى تصنع ، أنت أبو عبيده ، فقال : الكتاب لمن أصلحه وليس

(١) ورقة ٩ من مخطوطة معمل القرآن لابن قتيبة .

لمن أفسده (١)

أما كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام (توفي ٢٢٣ أو ٢٢٤ هـ وهو معاصر آخر لابي عبيدة) في غريب القرآن فهو منتزع من كتاب أبي عبيدة كما يروى أبو الطيب عبد الواحد بن علي المغوى (٢)

وتعقبه ابن قتيبة (ت ٢٦٧ هـ) في كتابه د اصلاح غلط أبي عبيدة وشرحه أبو المظفر محمد بن آدم بن كمال الهروي المتوفى ٤١٤ هـ . (٣)

فالارجح أن ابن قتيبة وكان مشغولا بالدفاع عن الاسلوب القرآني لا بد أنه تعرض لكتاب المجاز لابي عبيدة في هذا المصنف المذكور الذي لا يكشف صراحة عن نوعية غلط أبي عبيدة .

ولقد وقف من هذه المحاولة بعض النقباء موقف المعارضة الشديدة من مثل مااستنبطه من الرواية القائلة : . أن أبا عبيد القاسم بن سلام كان ابتداء كتاب معاني القرآن واعرابه وبلغ منه إلى الحج والانبيا . ثم تركه فلم يكمله وذلك أن الامام أحمد بن حنبل كتب اليه يقول : بلغني أنك تولى كتابا في القراءات أقمت فيه القراء وأبا عبيدة أئمة يحتاج لهم في معاني القرآن ، فلا تفعل . . (٤)

وهكذا شأن كل ما هو أصيل ومبتكر نجد أن أبا عبيدة قد فتح منافذ على البحث

(١) ألباء الرواة

(٢) معجم الادباء ج ١٦ ص ٢٥٥

(٣) كشف الظنون ج ١ ص ١١٢

(٤) معجم الادباء ج ٦ ص ١٢٩ - والرواية نقلها ناشر معجم الادباء عن طبقات

المقربين لداودي ورقة ٤٥

القرآن منها ما يتصل بطريقة التعبير ومنها ما يتصل بفريب لفظه المفرد ثم منها ما يتصل بالبحث اللغوي الخالص كظاهرة الاضداد في اللغة العربية .

فقد حرص أبو عبيدة في مجازه على أن يبين اللفظة المتضادة لما لها من أثر في المعنى — باعتبار أن المسألة في أصلها أسلوبية فاللفظ المتضاد ينظر إليه من ناحية الالف اللغوي أو الاستعمال الأسلوبى عند العرب ونقصد ببساطة أن لفظه ما قد تكون في موطن ما ذات دلالة معنوية متفق عليها وشائع استعمالها بينما هي ذاتها في موطن آخر لها دلالة وشيوع غير الذى قررنا لها في موطن مغاير وينبى على هذا بعدئذ المعنى فالمسألة كما هو ظاهر أسلوبية في الأساس — يقول مثلاً : ومن الليل فتهجد به نافلة لك ، أى أسهر بصلاة أو بذكر الله وهجست نمت أيضاً . (١)

وأيضاً : من كان في المهد صبياً ، ولكان مواضع فمنها لما مضى ومنها لما حدث ساعته وهو : كيف نكلم من حدث في المهد صبياً . ومنها لما لم يحنى . بعد في موضع يكون والعرب تفعل ذلك . قال :

ان يسمعوا رية طاروا بها فرحاً منى وما يسمعوا من سلم دفنوا
أى يطبروا ويدفنوا ، وكان الله علياً حكماً فيما مضى والساعة وفيما يكون . (٢)
كان لهذه الظاهرة اللغوية خطر في التفسير القرآنى . يقول أبو حاتم السجستاني :
كتاب المقلوب لفظه في كلام العرب والمزال عن جهته والاضداد حملنا على تأليفه أنا وجدنا من الاضداد في كلامهم والمقلوب شيئاً كثيراً فأوضحنا ما حضر

(١) ورقة ٩٨ من مجاز القرآن لآب عبيدة سورة الاسراء .

(٢) ورقة ١٠٥ من مجاز أبى عبيدة سورة مريم

منه إذ كان يحمى في القرآن الظن يقينا وشكا والرجاء خوفا وطمعا وهو مشهور في كلام العرب وضد الشيء خلافه وغيره فأردنا أن يكون لا يرى من لا يعرف لغات العرب أن الله عز وجل حين قال : أنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون ، مدح الشاكين في لقاء ربهم وإنما المعنى يستيقنون .. (١)

يقول للبرد : هذه حروف الفناها من كتاب الله عز وجل متفقة الالفاظ مختلفة المعاني متقاربة في القول مختلفة في الخبر على ما يوجد في كلام العرب لأن من كلامهم اختلاف اللفظين واختلاف المعنيين ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين . (٢)

وقد كانت مسألة الاضداد هذه من النواحي التي هاجم الملاحدة منها القرآن . يقول ابن الأنباري :

« هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة فيكون الحرف منها مؤديا عن معنيين مختلفين ويظن أهل البدع والزيغ والازراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم وقلة بلاغتهم وكثرة الالتباس في محاوراتهم عند اتصال مخاطباتهم ، (٣)

ولقد دعا إلى مسألة التضاد عدم التمييز بين لغات العرب حين جمعها وتجنبني في ذلك عبارة ابن دريد في الجمهرة : « قال في الجمهرة ، الشعب الاقتراق والشعب الاجتماع وليس من الاضداد وإنما هي لغة لقوم (٤) فأقاد بهذا أن شرط الاضداد

(١) كتاب ثلاثة كتب في الاضداد ص ٧٧

(٢) كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد للبرد ص ٢

(٣) كتاب الاضداد في اللغة ص ٢

(٤) المزهر السهوى ص ٢٠٤

أن يكون استعمال اللفظ في المعنيين في لغة واحدة. وقد كان من اللغويين من ينكر ظاهرة الاضداد كابن درستويه (١) وتصدي لمؤلاه من يرد عليهم رأيهم وينقضه كابن فارس (٢) وقد دعا إلى هذا أن وجدت بعض الآيات التي فسرت تفسيرين متضادين . فثلا لفظة الامة يقال للواحد الصالح الذي يؤتم به ويكون علما في الخير . وتقال الامة أيضا للواحد المنفرد بالدين . ويفسر هذا الحرف من كتاب الله تعالى تفسيرين متضادين وهو قوله جل وعز : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » فيقول بعض المفسرين معناه : كان الناس مؤمنين كلهم ويقول غيره معناه كان الناس كفارا كلهم ويحتاج كل لرأيه (٣)

وقد توارد على التأليف في هذه الظاهرة جماعة منهم المبرد ، والأصمعي ، وأبو حاتم السجستاني ، وابن الأنباري (٤) ولكن اسم أبي عبيدة كثير الدوران في كتب الاضداد مما يؤمى . لفضله في التنبيه إلى هذه الظاهرة . ولم يسلم أبو عبيدة هنا من النقد أيضا فأبو حاتم السجستاني في أحسن الأحوال يثبت متحرجا ما قاله أبو عبيدة . فترى من قوله خاف . « وكان أبو عبيدة يقول : خاف من الخوف ومن اليقين ، وكان يقول : « فان خفتم إلا تعدلوا » يريد ايقنتم ولا علم لي بهذا لانه قرآن فانما نحكيه عن رب العالمين ولا ندرى لعله ليس كما يظن ، (٥)

(١) الزهر للسيوطي ج ٢ ص ٢٣٤

(٢) الزهر للسيوطي ج ٢ ص ٢٢٨

(٣) كتاب الاضداد لابن الأنباري ص ٢٣٥ ، ٢٢٦ وكذلك ص ٢٦٠ ، ٢٦١

٣٢٢ ، ٣٢١ .

(٤) هناك آخرون ككتب الظنون ج ٢ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨

(٥) كتاب الاضداد لابن حاتم السجستاني ص ٨٨ (ت ٢٤٨) «على خلاف»

وأبو حاتم السجستاني مرة أخرى ينقده في عنقه (عسمس : قال أبو عبيدة
والليل إذا عسمس أقبل ويقال أدبر . والشدة لعلقة بن قرط التيمي فجعله أقبالا :

مدرعات الليل لما عسمسا وادرت منه بهما حنكسا

قال أبو حاتم قد تقلد أبو عبيدة أمرا عظيما ولا أظن ما هنا معنى أكثر من
الاسوداد عسمس أظلم وأسود في جميع ما ذكر وكل شيء من ذا الباب في القرآن
فتفسيره يتقى ومالم يكن في القرآن فهو أيسر خطأ (١) .

وهو ثالثة يروى عنه شاكا غير واثق به د أمر : وقال أبو عبيدة أمررت
الشيء أخفيته وأظهرته أيضا وكان يقول في هذه الآية : د وأمروا الندامة لما
وأوا المذاب ، أظهروما ، ولا أثق بقوله في هذا والله أعلم ، وقد زعموا أن
الفرزدق قال :

فلما رأى الحجاج جرد سيفه أمر الحروري ما كان أضمر

ولا أثق أيضا بقول الفرزدق في القرآن ولا أدري لعله قال : الذي كان أظهر
أي كنتم ما كان عليه ، والفرزدق كثير التخليط في شعره وليس في قول نظيره
جرير والا خطل شيء من ذلك فلا أثق به في القرآن ، (٢)

أما إمام المفسرين ابن جرير الطبري فعين يعرض لنقد أبي عبيدة في بحثه
اللفظ المتضاد نراه يقر له بدلم العربية مكثفيا بإبداء وجهة نظره المعارضة . قال
أبو جعفر د وقد جعل به من أهل المعرفة بكلام العرب د وراء ، من حروف

(١) كتاب الاضداد لأبي حاتم السجستاني ص ٩٧ ، ٩٨

(٢) كتاب الاضداد لأبي حاتم السجستاني ص ١١٤ ، ١١٥

الاضداد وزعم أنه يكون لما هو أمامه ولما خلفه واستشهد لصحة ذلك
بقول الشاعر :

أبرجو بنو مروان سمي وطاعتي وقوى تميم والفلاة ورائيا

بمعنى أمامي . وأقد أغل وجه الصواب في ذلك . وإنما قيل لما بين يديه هو
ورائي لأنك من ورائه فانت ملاقيه كما هو ملائك فصار إذا كان ملائك كأنه من
ورائك وأنت أمامه . وكان بعض أهل العربية من أهل الكوفة لا يجيز أن يقال
لرجل بين يديك هو ورائي ولا إذا كان ورائك أن يقال هو أمامي ويقول إنما
يجوز ذلك في المواقيت من الأيام والأزمنة كقول القائل : ورائك برد شديد وبين
يديك حر شديد لأنك أنت ورائه فجاز لأنه شيء يأتي فكأنه إذا لحقك صار من
ورائك وكأنك إذا بلغته صار بين يديك قال : فلذلك جاز الوجهان . (٢)

ويتوزع بحث أبي عبيدة في عربية القرآن ناحيتين .

١ - ناحية التركيب أي المذهب القرآني في التعبير على اللفظ عينه الذي كان
للعرب في أسلوبهم .

٢ - ناحية الأفراد أي البرهنة على خلوص عربية اللفظ القرآني فهو شديد
الحساسية من ناحية دفع كل شبهة عن عربية الكتاب .

يقول أبو عبيدة : نزل القرآن بلسان عربي مبين فمن زعم أن فيه غير العربية
فقد أعظم القول ومن زعم أن كله بالنبطية فقد أكبر .. وقد يوافق اللفظ ويقاربه ،
واحداهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها فن ذلك الاستتراق بالعربية وهو
الغليظ من الديباج وبالفارسية استبره ، والفرند بالفارسية وهو بالعربية جور

وأشبه هذا كثير (١).

وقد أثار هذا البحث جوا حيويا من الجدل فيه فقال الجمهور : ليس في كتاب الله سبحانه شيء بغير لغة العرب لقوله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا ، وقوله تعالى : « بلسان عربي مبين » ، وادعى ناس ان في القرآن ما ليس بلغة العرب . حتى ذكروا لغة الروم والقبط والنبط . (٢)

وقابع ابن فارس في فقه اللغة ما قاله أبو عبيدة في المجاز . أما السيوطي ففرق بين العرب والدخيل قال :

(والفرق بين هذا النوع وبين العرب أن العرب له اسم في لغة العرب غير اللفظ الاصمى الذى استعملوه بخلاف هذا)

ومن النورين من رأى اشتراك اللفظة الواحدة في لغات عدة فقال ابن جنى :
في (الخصائص) :

يقال ان التنور لفظة اشترك فيها جميع اللغات من العرب وغيرهم .. وهو أيضا عربى لكونه في لغة العرب غير قول اليها وانما هو وفاق وقع . وقد اعترض السيوطي بأنه يريد أن يكون الأصل لغة واحدة ثم نقل إلى جميع اللغات لانا لانعرف له في ذلك نظيرا .. (٣)

ويعرف السيوطي العرب بأنه هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة

(١) ورقة ٨ من مجاز القرآن لابن عبيدة

(٢) الزهر للسيوطي ١٠ ص ١٥٧

(٣) الزهر للسيوطي ١٠ ص ١٥٨

لمعان غير لغتها .. وقال أبو عبيد القاسم بن سلام : أما لغات المعجم في القرآن فان الناس اختلفوا فيها فروى عن ابن عباس وجمامد وابن جبير وعكرمة وعطاء وغيرهم من أهل العلم أنهم قالوا في أحرف كثيرة أنها بلغات المعجم .. فهذا قول أهل العلم من الفقهاء .

قال : وزعم أهل العربية أن القرآن ليس فيه من كلام المعجم شيء لقوله تعالى « قرأنا عربيا » وقوله « بلسان عربي مبين » .

أما أبو عبيد القاسم بن سلام فقد قال أن الصواب عندى مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك أن هذه الحروف أصولها عجمية كما قال الفقهاء إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بالسفتها وحواتها عن الفاظ المعجم إلى الفاظها فصارت عربية . ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال أنها عربية فهو صادق ومن قال عجمية فهو صادق . (١)

وحصيلة هذا النقاش أن اللفظة قد تدخل بأعجميتها اللغة : أو هي تخضع لمنطق العربية أو هي تتخذ لمعناها اسما عربيا . وما نظن أن هناك سبيلا للفظ الوافدة على العربية غير هذا . وهذا الدوى كله ثار في القديم ثار حول موضوع الكتاب أهر في البلاغة العربية أم في التفسير القرآني ورأينا أن الكثرة إنما أخذت عليه أنه تفسير بالرأى وشدت منهم من عده بحثا في البلاغة مثل أبي أسحق الشيرازي المتوفى ٤٧٦ هـ في كتابه « اللمع في أصول الفقه » ولعل ابن قتيبة في القرن الثالث يشير تليحا لاتصريحا إلى أن المجاز من كتب البلاغة حين عد ما انتهى إليه أبو عبيدة من نتائج في بيان الأسلوب العربي الذي ورد عليه الأسلوب القرآني : - بابا من الأبواب التي يدخل منها الجاهلون في الطعن على الأسلوب القرآني : -

أما المعاصرون في زمتنا هذا فقد تفرقوا حوله شيئا فمده الاستاذ ابراهيم مصطفى كتابا في النحو أراد للمحدثين أن يترسموه بينما رآه الدكتور طه حسين كتابا يشغل باللغة دون البلاغة وارتآه أمين الخولي كتابا في التفسير . ولكن كما بدا من تحليل موضوعات المجاز ومن الباعث على تأليفه فان المجاز كان يتحرك نحو قضية أساسية هي اثبات عريية القرآن في اللفظة المفردة وفي الآية مؤلفة مع مقابلة هذا كله بما عرف للعرب من قول أو شعر . وإذن فمجاز القرآن كتاب تفسير لغوى فيه اللغة وفيه النحو وفيه القراءة ولكن يغلب على هذا كله بحث تعبير القرآن كله .

الفصل الثالث

أبو اسحق الزجاج وكتابه

معاني القرآن

لا نفتأ نشير إلى أنه كان من السابقين إلى خدمة القرآن وإضاءة معانيه جماعة اللغويين والنحويين ، فاتجهت جهود جماعة كبيرة منهم إلى التأليف في معاني القرآن، يعرض ابن النديم في الفهرست لذكر اعلامهم ومؤلفاتهم حق عصره .

وأما المقصود بمعاني القرآن فهو تفسيره ، يقول ابن الصلاح — فيما ينقله السيوطي في اتقانه — :

« وحيث رأيت في كتب التفسير ، قال أهل المعاني ، فالمراد به مصنفوا الكتب في معنى القرآن كالزجاج والفراء والاختش وابن الانباري ، .

وكان من هؤلاء المفسرين طبقة قصدت إلى تصنيف تفاسير مشحونة بالفوائد محذرة الأسانيد ثقف اليوم منهم عند علم من أعلام اللغويين البصريين هو ابراهيم ابن السري بن سهل أبو اسحاق الزجاج ، المتوفى سنة ٣١١ هـ ، .

والزجاج رجل يشهد من ترجموا حياته بأنه من أهل الفضل والدين ، حسن الاعتقاد جميل المذهب .. رفعتهم من مهنة كازفيا يخرط الزجاج إلى علم شامخ بين اللغويين والنحاة العرب . ذلك أنه آنس من نفسه ميلا إلى النحو ، واشتهى التبحر فيه فأخذته عن ثعلب ثم انتقل عنه إلى المبرد ، وعنه ما ثقف الأدب .

وأخذ نفسه إلى هذا بما يأخذ به كل عالم من علماء عصره من أسباب الثقافة

العربية ، قرآنها وحديثها وعلوم لغتها وتاريخها ، إلى ما استطاع تحصيل
المعرفة في عصره .

وبرع فيما ثقف وساد ، وإذا بمن كان يخرط الزجاج يختص بصحبة الوزير
عبيد الله بن سليمان بن وهب . ووثق هذا فيه فعهد إليه بتعليم ولده القاسم الأدب .
ولما استوزر القاسم بن عبيد الله أفاد الزجاج بطريقة مالا جزيلا ، ثم ما يزال
نجمه يعلو حتى يصبح نديما للخليفة للعباسي المكتنن بالله .

ويختلف الزجاج ورواه ما هو خير له مما لقي من حظ وجاه في دنياه ، يخلف
تلاميذ وتآليف عليه . فكان من تلاميذه أسانذة كبار في النحو وفي اللغة . فعنه
أخذ أبو علي الفارسي . وقتلته له أبو جعفر النحاس المصري . وانتدب إليه
تلميذه أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي ، صاحب كتاب « الجمل » ، في النحو . أما
تآليفه فكثيرة يدور معظمها حول اللغة .

والذي يهمنا هنا كتابه « معاني القرآن » . يحدد ابن الديم تاريخ تأليف هذا
الكتاب في قول له نصه : « قرأت على ظهر كتاب المعاني : ابتداء أبو اسحق أملاء
كتابه الموسوم بمعاني القرآن في صفر سنة خمسة وثمانين ومائتين وأتمه في شهر
ربيع الأول سنة إحدى وثلاثمائة » .

أي أن الزجاج ألف كتابه هذا وقد نضج علمه ، واستوت معارفه ، إذ أنه
سبقت ربه بعد عشر سنوات من تاريخ اتمام كتابه ، وقد ناهزت سنة السبعين في
قول أو الثمانين في قول آخر — على خلاف —

ومهما يكن من أمر ، فالجزء المخطوط الذي استشيرنا في التعرف على
خصائص منهج الزجاج يبدأ من سورة يس وينتهي إلى آخر تفسير سورة التين .

وتاريخ لسنه شهر ذى الحجة من سنة تسع وثمانين وخمسة للهجرة . وهو واحد من مصورات الجامعة العربية .

ثم هذا أوان الحديث عن المنهج :

١ - سمة أول بادية في منهج التفسير عند الزجاج ، هي اختصار ما قيل في تفسير النص القرآني من تفاسير عقلية وعرضها فحسب . ففي قوله عز وجل : والنازعات غرقا . والناشطات نشطا ، يقدم الزجاج لنا تفاسير مروية :

قيل في التفسير : يعني به الملائكة تنزع روح الكافر وتنشطها فيشتد عليه أمر خروج نفسه .

وقوله : والسابحات سبحا . فالسابقات سبعا ، ارواح لاؤمنين تخرج بسهولة .

وقيل : والنازعات غرقا ، النفس . والناشطات نشطا ، الارواح - هي الجبال في طرفها انشودة تجعل في عنق الدواب - .

والسابحات سبعا ، النفس . والسابقات سبعا ، الخيل . والمدبرات أمرا ، الملائكة ، جبريل وميكائيل بالقطر والنبات ، واسرافيل للصور ، وملك الموت لقبض الارواح .

وقيل : والنازعات غرقا ، النجوم تنزع من مكان الى مكان . وكذلك الناشطات نشطا ، تنشط من مكان الى مكان . وكذلك فالسابحات سبعا ، النجوم تسبح في الفلك ، كما قال : وكل في فلك يسبحون . وكذلك فالسابقات سبعا ، فاما المدبرات أمرا ، : فالملائكة .

وقيل : « فالسابقات سبقا ، اللاتكة تسبق الشياطين بالوحى الى الانبياء .

كل هذا جاء فى التفسير ، والله أعلم بحقيقة ذلك .

هكذا ايراد للتفسير دون ترجيح لتفسير على آخر . ويضطرر هذا التخرج العلمى فى عدم القطع بترجيح أحد التفسير على الاخرى فى خلال تفسيره كـ ، وذلك حين لا يكون معه دليل على تقوية تفسير دون آخر . وليس أروع فى هذا السبيل من آداب أخذ علماء المسلمين على مر العصور أنفسهم بها يجمعها قولهم « والله أعلم » .

وحين يكون ثمت وجه لغوى يفسر به النص القرآنى نراه يعرضه مجاورا للتفسير النقلي .

هذه آية « وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم ، فلنرصنعة حيالها ، أنه أولا يقدم تفسير المفسرين : فأما ما روى فى التفسير ، فروى أن الرجل من العرب كان إذا أراد أن يعتان شيئا — أى يصيبه بالعين — تجمع ثلاثة أيام ثم يقول للذى يريد أن يعتانه لا أرى كاليوم ابلا وشاء ..

فكان يصيبها بالعين بهذا القول فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم لما سمعوا منه الذكر كما يقولون لما يريدون أن يصيبوه بالعين .

ثم يتبعه بتفسير اللغويين : فأما مذهب أهل اللغة فالتأويل أنهم من شدة أبغاض لك وعداوتهم يكادون بنظرهم نظر البغضاء يصرعونك . وهذا مستعمل فى الكلام يقول القائل : نظر إلى فلان يكاد يصرعى به ، ونظرا يكاد يأكلنى منه . وتأويله كله أنه نظر إلى نظرا لو أمكنه أكلنى أو أن يصرعى لفعل .

ويقول الزجاج فى آية « انا - ملق عليك قولا ثقيلا ، بادنا بالتفسير :

جاء في التفسير أنه يثقل العمل به لأن الحلال والحرام والصلاة والصيام وجميع ما أمر الله أن يعمل به ونهى عنه لا يؤديه أحد إلا بتكليف ما يثقل .

ويشئ باللغة : « ويجوز على مذهب أهل اللغة أن يكون معناه أنه قول له وزن في صحته وبيانه ونفعه . كما تقول هذا كلام رصين وهذا قول له وزن ، إذا كنت تستجده وتعلم أنه قد وقع موقع الحكمة والبيان ، .

والزجاج إنما بنى تفسيره الغوى هذا بمقابلة النص القرآني على متعارف التعبيرات العربية ، وهذا ما يعطى لتفسيره لونا غير اللون للمألوف في التفسير للنقلية . ولتنبه ثلاثة في قوله تعالى : « أم لهم شركاء فليأتوا بشركائهم إن كانوا صادقين . يوم يكشف عن ساق ، يعني يكشف عن ساق في اللغة يكشف عن الأمر الشديد والشدوا :

قد شمرت عن ساقها فشدوا وجدت الحرب بكم فجدوا

٣ — غير أن الزجاج لم يقف موقفا سليبا من التفسير النقلى ، إذ أن منهجه فيه منهج اختيار وانتقاء ، وبني اختياره على أسس علمية فنية حقا :

(١) فهو يختار للتفسير الذى يحفظ للنص القرآني نسقه للمعنى . فأمام قوله تعالى : « لتذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون ، يذكر أولا أنه : « جاء في التفسير : لتذر قوما مثل ما أنذر آباؤهم ، ثم يذكر الزجاج وجها ثانيا : « وجاء : لتذر قوما لم ينذر آباؤهم على أن « ما ، جعد ، وهذا والله أعلم الاختيار لأن قوله « فهم غافلون ، دليل على معنى « ما أنذر آباؤهم فهم غافلون ، وإذا كان قد أنذر آباؤهم فهم غافلون كان فيه بعد ، ولكنه جاء في التفسير . ودليل النى قوله « وما آتيناهم من كتب يدرسونها وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير ، ولو كان آباؤهم منذرين لكانوا منذرين دارسين للكتب والله أعلم ، .

(ب) أو هو يستجيد وجهاً تفسيرياً تسنده قراءة مروية ففي قوله عز وجل
 « لينذر يوم التلاق » يقول الزجاج : « لينذر النبي صلى الله عليه وسلم بالذي
 يوحى إليه يوم التلاق » ويجوز أن يكون لينذر الله يوم التلاق .

والأجود ، والله أعلم ، أن يكون لينذر النبي صلى الله عليه وسلم ، والدليل
 على ذلك أنها قرئت لتنذر يوم التلاق بالناء .

(ج) وقد يختار تفسيراً نقلياً بحسه الذوق بالاساليب العربية ، ففي قوله
 جل وعز « واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة
 يعبدون » .

يعرض الزجاج ثلاثة أوجه تفسيرية ، يقول : « جاء في التفسير أن النبي
 صلى الله عليه وسلم ليلة أمرى به جمع له الانبياء في بيت المقدس فأمرهم وصلى
 بهم وقيل لا تسلمهم ، فلم يشكك ولم يسئل » .

ووجه ثان — وهو الذي اختاره وهو المعنى — سل من أرسلنا من قبلك
 من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون . ويكون معنى السؤال هنا
 على جهة التقرير كما قال « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، فليس يسألهم
 ما هناعن من خلقهم إلا على جهة التقرير وكذلك إذا سأل جميع أمم الانبياء لم يأتوا
 بأن في كتبهم أن اعبدوا غيري » .

ووجه ثالث : يكون المعنى في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم قد دخل فيه
 خطاب الأمة مثل قوله : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء » .

(د) فتجد الزجاج في مناسبات النزول حين لا يستطيع إلا أن يشير إلى
 المروى أكثر ، نجده يستقى قاعدة عليية يستخلصها ، فيقف أمام قوله عز وجل :
 « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم » ،

يقول : « أى وقد غفر الله لك التحريم . وجاء فى التفسير أن النبي صلى الله عليه وسلم شرب عسلا عند زيفت بذت جحش ، فأجمعت عائشة وحفصة على أن يقولوا له : إنا نشم منك ريح المغاير . والمغاير صمغ متغير الرائحة ، وقيل فى التفسير أنه بقله .

فلما صار إلى كل واحدة منهما قالت له : إني أشم منك ريح المغاير . فحرم النبي ﷺ على نفسه شرب العسل ، وقيل أنه حلف على ذلك . وجاء فى التفسير — وهو الأكثر — أن النبي ﷺ خلا فى يوم لعائشة مع جاريتيه أم إبراهيم وكان يقال لها مارية القبطية ، فوقفت حفصة على ذلك فقال لها رسول الله ﷺ : لا تدلى عائشة ذلك . فقالت له : لست أفعل . وحرم مارية على نفسه ...

ثم ينتهى الزجاج إلى القول بأنه : « على التفسيرين ليس لأحد أن يحرم ما أحل الله له .

(٥) وحين يورد التفسير القصصى للآى القرآنى لا يدلى الزجاج بشيء موكل العلم بالحقيقة إلى الله ، ففى الآية : « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا » .

يذكر أنه :

« جاء فى تفسير السكاكى : خلق الموت فى صورة كبش أملح لا يمر بشيء إلا مات ولا يطأ على شيء إلا مات . وخلق الحياة فى صورة فرس بلقاء فوق الحمار ودون البغل لا تمر بشيء إلا أحيته ولا تطأ على شيء إلا أحيته ولا يجرد ريجها شيء إلا حي . والله أعلم بحقيقة ذلك » .

وهو يتسمع بذلك فى حين نجد الجاحظ مثلا ينقد التفسير القصصى السكاكى وأضرابه نقدا عنيفا . لكن إذا اصطدم هذا التفسير القصصى بما يجرح عصمة

الأنبياء مثل ما تردد في كتب التفسير القصص من إسرئيليات عن داود النبي وامرأة قائده أوريا يتصدى الزجاج مؤولا ذلك للتفسير القصص بما ينبغي للأنبياء من عصمة ، فسمعه يقول : وكان التفسير الذي روى أن داود أحب أن يتلف أوريا حتى يتزوج بامرأته وهذا والله أعلم على جهة محبة أن يتفق له ذلك من غير أن يسمى في دم الرجل فجعله الله ذنباً له ان أحب ذلك . وجائز أن يكون كتب في أن يقدم هذا الرجل لبأسه ونجدته في الحرب ورجاء كفايته ، فاتفق مع ذلك أن أصيب وبه حلت له امرأته ، فعوتب على محبة امرأة من له امرأة واحدة وله تسع وتسعون امرأة فكان ذلك ذنباً من ذنوب الأنبياء فلما بالغ في التوبة وجهده نفسه في الرغبة إلى الله في العفو حتى كاد يتلف نفسه تائباً ومتصلاً إلى الله من ذنبه ، والله عز وجل قد وصفه فقال : « أنه أواب » .

والموقف عينه الذي وقفه الزجاج من التفسير النقل متخرجاً ، يقفه بدرجة أكبر تلقاء القراءات : ، فتحريف القراءة يستتبع منطقياً خطر التحريف في معنى النص ، ولهذا فهو حريص مهما كان هناك من أوجه نحوية يصح إجازتها ألا يعدوا السنة في القراءة ونص قوله في ذلك « القراءة سنة لا تخالف وإن كان ما لا يقرأ به جائزاً في النحو » . وكرر هذا المعنى في أثناء تفسيره كله . وطبقه عملياً حين عرض للإي القرآني ، مثال قوله في الآية « إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب » على إضافة الزينة إلى الكواكب وعلى هذا أكثر القراء . وقد قرئت بالتشوين والمعنى أن الكواكب بدل من الزينة ، المعنى إنا زينا السماء الدنيا بالكواكب ويحوز أن تكون الكواكب في النصب بدلا من قوله بزينة ، لأن بزينة في موضع نصب . ويحوز بزينة الكواكب ، ولا أعلم أحداً قراها ، فلا تقرأ بها إلا أن ثبت برواية صحيحة لأن القراءة سنة ، فالرفع في الكواكب على معنى : إنا زينا السماء الدنيا بأن زينتها الكواكب وبأن زينت الكواكب .

٥ — وإذا ما عمد الزجاج مفسراً بمجده الذاتي ، فإنه أولاً يفسر القرآن بالقرآن عملاً بالقاعدة المتبعة في التفسير ، القرآن يفسر بعضه بعضاً ، فيقول في قوله جل وعز : ألا ذلك هو الخسران المبين ، : ثم بين حالهم فقال لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل ، هذا مثل قوله : يوم يفشاهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم .

ويقول في الآية : والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض يعني من المؤمنين . ولا يجوز أن يكون يستغفرون لكل من في الأرض لأن الله يقول في الكفار : وأولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، ... ففي هذا دليل أن الملائكة إنما يستغفرون للمؤمنين ، ويدل على ذلك قوله : ويستغفرون للذين آمنوا ربنا ، ...

٦ — والزجاج متنبه - وهو يفسر القرآن بالقرآن - إلى التوفيق بين معاني الآي القرآني المنفقة موضوعاً المتباينة مواضعاً في القرآن كله . يقول في الآية : فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إيس ولا جان ، .

معنى لا يسأل عن ذنبه إيس ولا جان ، يعرف المذنب فلا يسأل ليستفهم ولكنه يسأل سؤال توبيخ ، لأنه قال في موضع آخر : وقفوهم إنهم مسئولون ، فإذا كان ذلك اليوم ، كان سبأ المجرمين سواد الوجوه والزرقة ، ودليل ذلك قوله : يعرف المجرمون بسيماهم ، أي بعلامتهم هذه ودليله قوله : يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ، وقوله : ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً ، . ويقول الزجاج في موضع آخر من تفسيره : وقوله عز وجل : خلق الإنسان من صلصال كالهخار ، وقال في موضع آخر : أنا خلقناهم من طين لازب ، . وقال : ومن حامسنون ، وقال : إن مثل هيسى عند الله كمثل آدم . خلقه من تراب ، .

وهذه الالفاظ التي قال الله عز وجل : خلق الإنسان ، مختلفات اللفظ وهي في المعنى راجعة إلى أصل واحد ، فأصل الطين التراب ، فأعلم الله أنه خلق آدم من تراب جعل طيناً ثم انتقل فصار كالخام المستون . ثم انتقل فصار صلصالاً كالفخار والصلصال اليابس . فهذا كله أصله التراب وليس فيه شيء ينقص بعضه بعضاً .

٧ — ولم يعطنا الزجاج معنى القرآن وحسب . وإنما أعطانا نظراته الجمالية هو في القرآن فوة منا على ألوان الأساليب للبيان فيه .

(١) ففي قوله عز وجل : « قل تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار ، يقول : هذا الكلام اعطاه لفظ الأمر ومعناه التهديد والوعيد ، ومثله « فتمتعوا فسوف تعلمون » ، ومثله : « فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، ومثله من الكلام قولك لمن تهوده : عد إلى ما أكره وحسبك . وأنت لست تأمره في المعنى وإنما تتوعده وتهده إن عاد .

(ب) ويتم الزجاج بالتناغم المعنوي في جو السورة كلها فيقول في سورة الرحمن : « ذكر الله عز وجل ما يدل على وحدانيته في هذه السورة من خلق الإنسان ، وتعليم البيان ومن خلق الشمس والقمر ، والسماء والأرض ، ثم خاطب الإنس والجن فقال : « فبأي آلاء ربكما تكذبان » ، من هذه الأشياء الكثيرة لأنها كلها منعم بها عليكم في دلالتها لإياكم على وحدانيته وفي رزقه إياكم ما به قوامكم والوصلة إلى حياتكم ثم في ختام السورة يخلص إلى أن الله سبحانه ختم السورة بما ينبغي أن يمجده به ويعظم فقال : تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام .

(ج) وينظر نظرات جمالية في التعبيرات القرآنية التي تصور جو البيئة العربية ، جو التجارة جو البيع والشراء والزبح والخسارة . ولنسمع إليه مرة عند الآية : « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن » ، يقول : « ويوم التغابن يوم يبين

أهل الجنة أهل النار . ويعين من ارتفعت منزلته في الجنة من كان دون منزلته .
وضرب ذلك مثلاً للشراء والبيع ، كما قال : « هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب
أليم . تؤمنون بالله ورسوله » . وقال في موضع آخر : « فاربحت تجارتهم
وما كانوا مهتدين » . وذلك في الذين اشتروا الضلالة بالهدى » .

ويقول الزجاج في موضع آخر من الآية « وإذا العشار عطلت » .
العشار : النوق الحوامل التي في بطونها أولادها . وإنما قيل لها عشار لأنها
أتت عليها عشرة أشهر . وهي تضع إذا وضعت لتنام في سنة ، فهي عشاء أحسن
ما تكون في الحمل فليس يعطلها أهلها إلا في حال القيامة . وخوطف العرب بأمر
العشار لأن مالها وعيشها أكثره من الإبل » .

ثم إلى هذا كله سنجد الزجاج يناقش من ألفوا كتباً في معاني القرآن أو مجازه
من قبله مثل أبي عبيدة والفراء .

وفي القرن السادس الهجري نجد الزمخشري المفسر الأشهر يعتمد في منهجه في
التفسير على الزجاج .

أما أبو علي الفارسي — تلميذ الزجاج — فقد تتبع أخطاء أستاذه
في كتابه « المعاني » ، وناقشها في مؤلف له سماه « الإغفال » ، وقال في مقدمته :
« هذه مسائل من كتاب أبي إسحق إبراهيم السري في أعراب القرآن ذكرناها
لما اقتضت عندنا من الإيضاح عنها لإغفال الواقع فيها ونحن ننقل كلامه في كل
مسألة من هذه المسائل بلفظه وعلى جملة عن النسخة التي سمعناها منه فيها ثم نتبعه بما عندنا .
وهذا إذن نقاش نحوي بين الأستاذ وتلميذه .

وبعد ، فقد بنى الزجاج تفسيره على الانتخاب والاختيار من التفاسير النقلية ،
وحينما كان هناك وجه للتفسير الأقوى إبانته مقدماً بين يديه الدليل من الأساليب
العربية . ثم أخيراً وقفنا — بملاحظته — على بعض الأسرار الجمالية للأعجاز القرآني .

المدرسة العقلية في التفسير

الملاحظ

الباب الرابع

الفصل الأول

موقف المعتزلة من تفسير القرآن والأحاديث المروية

لقد وقف المعتزلة منذ البدء من تفسير القرآن والأحاديث المروية موقفا عقليا واضحا . وذلك أنهم اعتبروا العقل قبل الشرع ، وعلى هذا ارتضوا خمسة أصول فكرية لم يخالفوا فيها - وإن خالفوا في مسائل فرعية عنها - وهي التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

يضيء موقفهم هذا ما يحكيه الخياط المعتزلي من أنه سأل جعفر بن بشر عن قوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » وعن « الختم والطبع » فقال : أنا مبادر إلى حاجة ، ولكنني ألقى عليك جملة تعمل عليها ، اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها ، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها وتناول الآيات بعد هذا كيف شئت .

المعتزلة ملتزمون بالمبدأ العقلي :

ودلالة هذا الخبر ذات أهمية واضحة ، فالمعتزلة ملتزمون بالمبدأ العقلي أولا وهو هنا مبدأ العدل ، وتتفرع عنه مسائل منها المسألة الواردة في الخبر المسوق وهي هل الإنسانية حرة مختارة أو مجبرة مسيرة ؟ أما العقل فيعبر إلى استحالة أن يجهل الله أمره على فعل ثم يحاكم عليه ، وإذن فلتناول الآيات في هذا المجال للفكرى بعد ذلك بفنون وحيل .

أما وقد أصبح للمعتزلة أسسهم العقلية ، فهم بعد يحولون بنظرة عقلية كاشفة جامعة في خلال القرآن كله ، وينتهون إلى أن ما وافق ظاهره معناه مبادئهم فهو محكم ، وما لم يوافق ظاهره أصولهم الفكرية فهو متشابه . ولعل أول إشارة صريحة إلى هذا تراها في مسأله انبئ عليها تأسيس فرقة المعتزلة ، وهي مسألة مرتكب الكبيرة ومدى عقوبته . فارتأى مؤسسا مدرسة الاعتزال ، واصل وعمره ، أن المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله : ومن يقتل مؤمنا متعمداً ، وما أشبه ذلك من آي الوعيد ، والمتشابه هو ما أخفى الله عن العباد عقابه ولم يبين أنه يعذب عليه كما بين في المحكم منه .

وإذن تصبح رسالة التفسير عند المعتزلة هي تأويل ما لا يتفق مع مبادئهم العقلية ، أي نظم معنى ما هو متشابه في ملك ما هو محكم . وحكموا بأن من في قلبه زيغ يتبع المتشابه كاتباع المشبهة والمجبرة ظاهر ما في القرآن فذمهم الله تعالى بذلك ، والواجب اتباع الدليل ، وليس في المتشابه آية إلا ويقترن بها ما يدل على المراد ، والعقل يدل على ذلك .

معنى التأويل عند المعتزلة :

على أنه قبل التعرض لبعض أساليب المعتزلة في التأويل يحسن بنا أن ندين مفهوم المصطلح « تأويل » لديهم ، ونقيينه عند إمام من أئمتهم هو الجاحظ . يورد الجاحظ خبرا يحدث فيه عن العرب أنه كان يقول أحدهم في موضع الكفارة والامنية : إذا باغت إبلى وكذا وكذا ، وكذلك غنمى ، ذبحت عند الأوثان كذا وكذا عتيرة . والعتيرة من نسك الرجبية ، والجمع عتائر ، والعتائر من الغنم . فإذا بلغت إبلى أحدهم أو غنمه ذلك العدد ، استعمل التأويل . وقال إنما قلت لاني أذبح كذا وكذا شاه ، والغنم شاه ، فيجعل ذلك قربان شاه . كل ما يهيد من

الظباء . فالتأويل هنا إنما هو توجيه اللفظ عن الوجهة المعنوية الأولى للراداة إلى وجهة ثانية وفق الهوى ، مع استغلال مرونة اللغة في ذلك : فالظباء شاء ، والغنم شاء . والعربي كان قصد قربانه إلى الغنم أولا ، لكنه ضمن بغضه لما تكامل عددهما ، وجعل قربانه بما صاده من الظباء .

هذا المعنى بعينه للتأويل نرى المعتزلة يترسمونه في منهجهم في تفسير القرآن واهم الحديث جميعا . ثم هذا التأويل كان لا بد له من أدوات أجملها كلها الشريف المرتضى في وقفته عند آية من سورة يوسف نصها : « ولقد هممت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه ، كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء . إنه من عبادنا المخلصين » ،

قال : (إنه إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال ، والمجاز ، ووجوه التأويلات ، أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام ، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها كما يفعل مثل ذلك فيما يرد بظاهره مخالفا لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى وما يجوز عليه أو لا يجوز) .

أدوات التأويل عند المعتزلة :

فالأدوات هي : العقل يساند أصول الاعتزال ، واللغة ، والخبرة الممارسة للتأويل .

أما أولى الأدوات فلن نقف أمامها ، لأن مجالها كتب الكلام ، وأشار صدر البحث إلى أمهات مسائلهم فيها . لكن ما يقفنا قليلا هنا إنما هو اللغة التي حظيت بجانب عظيم من اهتمام المعتزلة وأخضعوها إلى حد كبير لمهجهم العقلي فبادىء ذى بدء ، حين رأوا أن أهل السنة — ويمثل رأيهم ابن فارس — يقولون بأن

اللغة توقيف ، وأن في قولهم هذا يكمن الرأي بخلق الله لأفعال العباد ، وهو معتقد أهل السنة ، قال المعتزلة من جانبهم — ومثل رأيهم ابن جني وأبو علي الفارسي أن اللغة اصطلاح ، ورفضوا المواضعة لأن القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يوضع أحداً على شيء ، اذ أن المواضعة لا بد منها من إيماء وإشارة بالجارية ، والقديم لا جارية له فيصح الإيماء والإشارة .

وإذا كانت فمالية اللغة تخضع لإرادة انسانية حرة ، فيصبح من ثم للفظ معان قد تتخالف إذ تستخدم في مواطن تعبير مختلفة ، وتحوطها ظروف متغيرة . على حد قول الجاحظ : (قد يشبه الإسم في صورة تقطيع الصوت وفي الخط وفي القراطيس وإن اختلفت أماكنه ودلائله ، فإذا كان ذلك فإنما يعرف فضله بالتكلمين به . وبالحالات والمقالات ، وبالذين عنوا بالكلام) .

ويبقى ثمة مجال بعد لتمرن اللغة في أيدي المعتزلة وتطوع أكثر . فذهبوا إلى أنه (ليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها فإن تجوزها واستعاراتها أكثر) والمجاز كما نعلم صورة من صور التعبير الأدبي ، فيه من المنافذ إلى التأويل ما لا نجده في الأسلوب التحقيقي الذي لا يبيح اللفظ أن يحتمل أكثر من معنى أو معان محددة الاستعمال .

ومن هنا نشأ عند المعتزلة مسألة وجوه المعاني . وهذا أمر طبيعي حدوثه ، فهم أولا مدرسة عقلية لها مبادئها . وهم ثانيا كانوا في موقف المدافع عن الإسلام ضد هجوم الديانات الأخرى ، واقتضاهم التأمل العقلي للآي القرآني تلمس الوجوه المناصرة ، وكلما كثرت أداتهم وزادت براهمين حجاجهم كان هذا مدعاة لإرباك الخصم المناظر أو استسلامه . وأعانهم على مهمتهم مرونتهم العقلية كمتكلمين درسوا الفلسفة والمنطق من ناحية ، وكفصحاء ذوي دراية باللغة والأدب من

ناحية ثانية. وكذلك تتضمن ثروة التفسير عندهم من موارث نقل لا يعارض مبادئهم، واعتزالي تناقلته أجيالهم، ومستحدث يضيفه كل جيل إلى ما لديه، ومن ثم نجد عند مثل المرتضى مثل هذه العبارة (ويمكن في الآية وجه ثالث لم نجد ذكره).

بل أن المرتضى نفسه يذهب في صراحة - وإن لم ينص على القرآن - ما يتبع في تفسير الكلام، يقول: (الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني).

والآن لنر إلى أي حد عانى المعتزلة في تطبيق هذا المنهج بتقليب النص على كل الوجوه المعنوية المحتملة في إطار مبادئهم الفكرية. هذه آية ظاهرها يصدح في صراحة رأى المعتزلة في التوحيد. والمساءلة فيها هي: هل البصر يستطيع رؤية الله على التحقيق؟ يمد الشريف المرتضى التقليب المعنوي للنص بقوله (أعلم أن أصحابنا قد اعتمدوا في إبطال ما ظنه أصحاب الرؤية في قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»، على وجوه معروفة لأنهم بينوا أن النظر ليس يفيد الرؤية ولا الرؤية من أحد محتملاته). وهكذا في تحديد قاطع يضع المبدأ الاعتزالي واضحا نصب الدين. ثم يتطرق من هذا إلى تأويل مفهوم (النظر) فهو عنده ينقسم أقساماً كثيرة: (ومنها تقليب الحدقة الصحيحة في وجهة المرقى طلباً لرؤيته...).

ومنها: النظر الذي هو الانتظار ..

ومنها: النظر الذي هو التعطف والرحمة ..

ومنها: النظر الذي هو الفكر والتأمل ...

ويخلص إلى أنه (إذا لم يكن في أقسام النظر الرؤية، لم يكن للقوم بظلمها

تعلق ، واحتجنا جميعاً إلى طلب تأويل الآية من غير جهة الرؤية) ثم يذكر أن بعض المفسرين تأول النظر ، على الانتظار للشواب ، وإن كان المنتظر في الحقيقة محذوفاً ، والمنتظر منه مذكوراً على عادة العرب معروفة . ثم إذا انتهى المرتضى من تقرير ذلك كله في تأويل النظر على أنه ليس الرؤية ، يعود فيسلم بأن النظر قد يكون من أقسامه الرؤية بالبصر ، ولكن رؤية ماذا ؟ (وسلم بعضهم أن النظر يكون الرؤية بالبصر وحمل الآية على رؤية أهل الجنة لنعم الله تعالى عليهم على سبيل حذف المثنى في الحقيقة) .

ومن بعد ذلك العناء كله يحاول الشريف المرتضى أن يهدأ بالافئتي إلى رأى بعض المعترضة في تأويل الآية : (وما منا وجه غريب في الآية حكى عن بعض المتأخرين لا يفتقر معتمده إلى العدول عن الظاهر ، أو إلى تقدير محذوف ، ولا يحتاج إلى منازعتهم في أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتملها بل يصح الاعتماد عليه سواء كان النظر المذكور في الآية هو الانتظار بالقلب أم الرؤية بالعين وهو أن يحمل قوله تعالى : إلى ربها ، إلى أنه أراد نعمة ربها لأن الآلاء النعم) ..

وليس من شك أنه إذا كان المرتضى قد ارتاح إلى هذا التأويل الأخير ، فلسنا زجاج إليه لما يحمل من تعسف وتمحل واضحين ، إذ ، إلى ، هنا حرف جر وليست إسما بمعنى النعمة .

وإذا كان طبعياً أن مثل هذا المنهج الذي اتبعوه في تفسير القرآن دعاء إلى التعسف والتكلف فيما ورد من آي قد تعارض مبادئهم من ناحية ، إلا أنه كان لهذا المنهج من ناحية أخرى فضل غير منكور .

منهج دعا إلى التعسف لم يخل من فضل غير منكور :

منه هذه الوقفات العقلية من تفسير القصص القرآني لآيه . فأوصى النظام

المعتزلى بالانسترسل إلى كثر من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم العامة راجابوا فى كل مسألة ، فإن كثرأ منهم يقول بغير رواية على غير أساس ، وكما كان للمفسر أغرب عند العامة كان أحب إليهم . وضرب مثلاً بعكرمة والكافى والسدى والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبى بكر الأحم ، ودعا إلى عدم الوثوق بتفسيراتهم ، فقد قالوا فى قوله عز وجل : « وأن المساجد لله » إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التى نصلى فيها بل إنما عنى الجباه ، وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة .. وقالوا فى قوله تعالى : « ويل للطففين » ، « الويل » واد فى جهنم ، ثم قعدوا يصفون ذلك الوادى ، ومعنى الويل فى كلام العرب معروف ، وكيف كان فى الجاهلية قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم .. وقال آخرون فى قوله تعالى : « عينا فيها تسمى سبيلا » قالوا : أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة بيمض . قالوا : وإنما هى (سل سبيلا إليها يا محمد) فإن كان كما قالوا ، فأين معنى تسمى ، وعلى أى شىء وقع قوله تسمى ، فتسمى ماذا ؟ وما ذلك الشىء ... الخ .

ومن حسنات ذلك المنهج أيضا فطنتهم إلى ملاحظ أدبية ذات قيمة تبلغ أوجها فى تفسير واحد منهم هو الزمخشرى ، ولكن ليكفنا هنا ما نخدم وفقوا إليه من استشفاف ما فى النص من معان نفسية ، من مثل ما نجد من صنيع الجاحظ حين يفسر قوله عز وجل لنبيه عليه الصلاة والسلام « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » فيقول (لأن الانسان عن الانسان أفهم وطباعه بطباعه آنس ، وعلى قدر ذلك يكون موقع ما يسمع منه) وينظم الآى :

(أ) « كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون » .

(ب) « فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة » .

(ج) « فاما من أوتى كتابه يمينه » .

(د) « وأما من أوتي كتابه وراء ظهره ، .

(هـ) « إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، .

ينظمها في تفسير نفسى واحد فيقول : (ولو لم تكتب أعمالهم لكنت محفوظة لا يدخل ذلك الحفظ لسيان ، ولكنه تعالى وعز علم أن كتاب المحفوظ ونسخه أوكد وأبلغ في الانذار والتحذير ، وأهيب في الصدور .

موقف المعتزلة من الحديث المروى هو موقفهم من القرآن :

والموقف عينه الذى وقفه المعتزلة من تفسير القرآن يقفونه من الحديث المروى مع فارق هام وهو أن النص القرآنى نص موثوق معتمد فى الدرجة الأولى من حيث متلقى الوحي والموحى به ، فحرية المعتزلة فيه حرية تأويل . أما الحديث فلقد يوضع ويضيف ، ومن ثم يجرح المتن كما يجرح السند والرواة ، وإذن حرية المعتزلة فى الحديث مطلقة .

لقد يتفق أن نجد سلسلة رواة هي فى حديثين ، لكن أبا على المعتزلى مع توثيقه لهذه السلسلة يحول بعقله ناقداً متن أحد الحديثين ، غير ملتفت هنا إلى السند الذى وثقه هناك . (سأل البركانى أبا على فقال : ما تقول فى حديث أبى زياد ، عن الأعرج ، عن أبى هريرة ، عن النبى ﷺ : لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها؟ فقال أبو على : هو صحيح) . فيقول البركانى : فهذا الاسناد نقل حديث حج آدم موسى . فقال أبو على : هذا الخبر باطل . فيجيبه البركانى : حديثان بإسناد واحد ، صححت أحدهما وأبطلت الآخر ؟ فيرد أبو على قائلاً : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودلائل العقل .. أليس فى الحديث أن موسى لقي آدم فى الجنة فقال : يا آدم ، أنت أبو البشر ، خلقك الله بيده ، وأسكنك جنته ،

وأسجد لك ملائكته ، أفصيته ؟ فقال آدم : يا موسى ، أترى هذه المعصية فعلتها أنا أم كتبها الله على قبل أن أخلق بألفى عام ؟ قال موسى : بل شيء . كان كتب عليك . قال فكيف تلومنى على شيء . كان قد كتب على ؟ قال فحج آدم موسى . قال أبو على للبركاني : أليس هذا الحديث هكذا ؟ قال بلى .

قال أبو على : أليس إذا كان عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاص من ذريته وأن يكون من لا مهم محجوجا ؟ فسكت .

وهكذا فمع أن السند الراوى موثق عنده ، لكنه غير ملتفت إليه لأن متن الحديث يصدم فكرة المعزلة في حرية الإرادة اللسانية ، ومتن الحديث ظاهر إشارته إلى أن إرادة البشر مسيرة غير مخيرة .

لكننا نلاحظ أنه وإن استخدم أبو على آلة المنطق والعقل في نقد الحديث لم يأتنا بدليل القرآن والاجماع .. على كل حال فلقد نادت بالمعزلة تشريحاتهم العقلية لمتن الأحاديث للتنبيه إلى أمور ينبغي المشتغل بالحديث التفطن لها ، منها مناسبة الحديث وسبب روايته ، وصلته بذسقه المعنوى بما قبل قبله أو بعده من كلام ، لابس من ظروف القول وعلاه . وينبهنا إلى هذا ما لسمعه من الجاحظ إذ يقول مرة في حديث قتل الوزغة : (.. وبعد ، ففعل النبي ﷺ قال هذا القول ، إن كان قاله على الحكاة لأفاريق قوم . ولعل ذلك كان على معنى كان يومئذ معلوما فترك الناس العلة ورووا الخبر سالما من العلل ، مجرداً غير مضمن . ولعل من سمع آخر هذا الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله ولعله عليه الصلاة والسلام قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء . وذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع .

ويقول في موضوع ثان : (ويقال أن النبي ﷺ قال لعتبة بن أبي لهب : أكلك

كذب الله فأكله الأسد ... والنبي ﷺ لم يقل هذا قط وإن كان قاله فعلى صلة كلام أو على حكاية كلام) .

وبين أن المعتزلة لم يتوقفوا مثلاً عند مسألة السند أول الأمر — صنيع المحدثين — يوثقون أو يضعفون لتسهيل لهم بعدد مهتهم النقدية ، لكنهم قصدوا إلى متن الحديث يخضعونه لعقلهم سواء على فرض صحة روايته أو عدمها . فيروى الجاحظ في شأن طعن بعض الملحدين من المعاندين ، أو بعض الموحدين عن الانغياء المنقوصين . في ملك الخصى وبيعه وابتياعه أنهم يذكرون في هذا السبيل الخصى الذي كان المقوقس عظيم القبط أهده إلى النبي ﷺ مع مارية القبطية أم إبراهيم عليه السلام ... ويقول ناقداً : (قبل كل شيء لا يخلو هذا الحديث من أن يكون مرضى الاسناد صحيح المخرج ، أو يكون مسخوط الاسناد فاسد المخرج . فإن كان مسخوطا بطلت المسألة . وإن كان مرضيا فقد علمنا أنه قبله منه بعد أن علم أنه خصى ، وعلى أن قبول الهدية خلاف الابتياح .. الخ .

وهكذا يمضي الجاحظ في تشريحه العقلي للحديث ، ولا يخذعنا تشكيكه في سلسلة الرواة بصيغة الفرض والاحتمال ، فقد كان يمكن أن يعفينا ويعفى نفسه مشونة الحديث لو أنه انتهى إلى رأى بمرح أو تعديل ، ولكن همه المتن أولاً وأخيراً . ولقد أمعن المعتزلة في منهجهم النقدي هذا تجاه الحديث المروى اتصل بمبادئهم أم لم يتصل .

وكان لموقف المعتزلة هذا من الحديث رد فعل عند أهل السنة ، فتصدى ابن قتيبة لهم بؤايف كتابه (تأويل مختلف الحديث) والمعتزلة هم قصده بتأليفه . قال : (ونحن لم نرد في هذا الكتاب أن نرد على الزنادقة والمكذابين بآيات الله عز وجل ورسوله ، وإنما كان غرضنا الرد على من ادعى على الحديث التناقض والاختلاف واستحالة المعنى من المنتسبين إلى المهملين) .

وفى مجال التفسير والحديث معا نعى ابن حنبل على المبتدعة — ومن بينهم
المعتزلة — أنهم يعتمدون على العقل واللغة ، ولا يعتمدون على كتب التفسير
المأثورة والحديث وآثار السلف وإنما يعتمدون على كتب الادب ، وكتب الكلام
وضعتها رؤوسهم .

ثم .. هل من مأخذ على منهج المعتزلة ؟

إنهم أخطأوا حين وقفوا من ظاهر النص القرآنى موقفين متعارضين : الظاهر
ما ساند مذهبهم ، وإلا رفضوه ونادوا بالتأويل وأعمال العقل بمرونة الناس لما
فى رؤوسهم من أفكار . والحق أن خطأهم الاكبر إنما يكن فى اعتمادهم لمبادئهم
الفكرية اعتماداً قاطعاً باتاً ، حاولوا به أن يخضوا الدين — وفيه من الغيبيات
ما فيه — لتلك المبادئ . وكانت آلتهم الاولى فى ذلك العقل الذى جمعوا به
جموحاً أوردتهم موارد الشطط والتعسف مسخرين فى سبيل تلك الغاية ما وعوا
من معارف .

ولئن كانت يدايتهم دفاعاً عن الاسلام من طعنات أعدائه ، فلقد كانت نهايتهم
تعصبا مذهبيا لغاية التعصب وردد صدى ذلك كله تأويلهم النص القرآنى .

الفصل الثاني

نظر الجاحظ في فهم وذوق النص القرآني والحديثي

تقديم دراسات الجاحظ ومبريد هذا البحث :

حظى الجاحظ بجوانب من الدرس ذات قيمة ، واختلفت زوايا البحث فيه باختلاف اهتمامات كل دارس . فبحث (الجاحظ - حياته وآثاره) الدكتور طه الحاجري عنى بربط حياة الجاحظ وإنتاجه ببيئته وعصره . و (منهج تفكير الجاحظ) لأمين الخولي ركز على دستور العقل بما هو نظر وبما هو تطبيق . بينما عنى (أثر الوسط البصري في تكوين الجاحظ) لشارل يلات بالعناصر الثقافية التي أنمت عقلية الجاحظ . واتجه بحث (الزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ) للأب يوسف شلحت التي تبين السمات العقلية التي تطبع تفكير الجاحظ وتعبيره وتناولت دراسات أخرى تصوير الجاحظ لمجتمع عصره من مثل بحث الدكتورة بديعة النجم (الجاحظ والحاضرة العباسية) .. إلى بحوث أخرى (كآداب الجاحظ) للسندوبي و (الجاحظ معلم العقل والأدب) لشفيق جبري . الخ . وتراوحت هذه البحوث بين العمق والأسالة ، وبين التناول القريب المقلد ، تبعاً لشخصية المتناول وثقافته وأعماقه العلمية بما مجاله غير هذا المكان ، من العرض المفصل الناقد لما ذكرنا وما لم نذكر من تأليف ودراسات عن الجاحظ .

وإذا قلنا أن الجاحظ قد استقطب ثقافة عصره ، فلسنا بمنسحقين ، ويكون من الطبيعي إذن ألا نقدر جوانب الدرس الخصب فيه ، وتكون الضرورة لجديد هذا البحث الذي يضاف ، فإننا مع هذا التنوع المتناول الجاحظ ، نفتقد درساً

عن نظره العقلي والأدبي لنصوص القرآن والحديث مع خطورة هذا الجانب في
الدرس الجاحظي .

وتفرض هذا الجانب في درس الجاحظ اعتبارات ، منها :

أن معظم الآثار التفسيرية للمعتزلة مفقودة ، تتلسم الموجود منها فنكاد نحصره
في تفسير الكشاف للزمخشري ، وفي بعض ما نشر من كتابات القاضي عبد الجبار
في (المغني) وفي (تنزيه القرآن عن المطاعن) ، وفي تفسير جزء عم للرماني ،
وبعض المجالس في (أمالي) المرتضى ، إلى نصوص اعتزالية متفرقة هنا أو هناك
في تفسير النص القرآني ، نذكر ببعضها في تفسير الفخر الرازي وغيره .. فدرسنا
للجاحظ هو معرفة حلقة في سلسلة هذه الجهود التفسيرية المبذولة لخدمة النص
القرآني ، وعند علم من كبار أعلام المعتزلة ، مدرسة الفكر الإسلامي الحر على
الإطلاق ، تميز فيهم بنواحي الكلام والأدب والمعرفة بعامة . وإذا كان المعتزلة
— بمنهج تفكيرهم وثقافتهم — خير ممثل للإسلام يحلو قضايا ويدفع عنه
هجمات أصحاب الديانات الأخرى ، فدرسهم يصبح قضية حيوية في تاريخ الفكر
الإسلامي ، فرض علينا أن نستبين ما استطعنا جوانبها ، ونتعرف على المؤثرات
في عصورها . ومدى تسكييفها النظر إلى النص القرآني أو الحديث عند المعتزلة
وعند خصومهم ، مسلمين أو غير مسلمين .

هذا جانب له قدره الحيوي من غير شك ، ثم جانب آخر لا يقل عنه نبض
حياة ، هو أن الجاحظ قد عني بدرس هذا الوجود ، وما فيه من كائنات ، وجمع
حول هذا الدرس نصوصاً قرآنية وحديثة ، ولونها بلون تفسيري خاص قاصداً
في وضوح إلى تحديد موقف الإنسان من هذا الكون . وأنه لمشكل يحاول فلاسفة
وأدباء كل عصر أن يتلسموا جواباً له . ولقد انتهى الجاحظ فيه إلى جواب حاسم

تعمكه حياته التي وعث من المعرفة ، ثم راحت تبذل لمعاصريها فوضاً من الحق والخير والجمال ، ومجال هذا وحده بحث له يفرد .

ثم إننا عند الجاحظ نلتقي بأول مصدر عربي — فيما نعلم — يتعرض لمثل الحديث ناقداً ، وقد كانت الجهود قبله ، وتكاد كلها تكون بعده ، منصرفه إلى نقد الرواة وسلسلة السند ، وفي هذا المجال يدور الجرح والتعديل .

وهذا الجانب النقدي لم يكن ليناح إلا العقلية الاعتزالية — بمثلة في الجاحظ — إذ تجمع إلى منهج التفكير العلمي ، الحس الأدبي المرفف الخبير بالنص .

وإلى هذا كله ، فالجاحظ صاحب نظرية في النظم الأدبي ، ضاع من أسف تأليف له فيها ، يعالج النص القرآني . ومن هنا نحاول أن نتعرف آراءه الجمالية المتناثرة حول النصوص ، قرآنية أو حديثية ، تصور بقدر ما أصول هذه النظرية .

وإذن فنحن وراء الجاحظ في فهمه وذوقه للنص القرآني والحديثي نحاول تصور خصائص وبناء طريقة بحسب ما توانينا الأسباب .

وتبقى كلمة .. أن طبيعة كل بحث تفرض أهوراً هي له . فبحث عن الجاحظ ، وهو ما هو سعة معرفة واستطراد متشعب وفي موضوع محدد الأطراف كببحثنا هذا — رحنا نتأبط مادته من بين دراسات بيانية وكلامية أو من ثنايا علم الحيوان ونصوص الأدب الحاشدة — ذلك كله يلزم أن نستشهد بالنص وأن نطيل الاستهاد حيناً ، وإلا كان كلامنا بغير حجة أن اقتطعنا من النص شيئاً . وأن أحلنا إليه كانت إحالتنا إلى نصوص ناهية وسط الاستطراد الجاحظي .

والرأى بعد في هذا كله أنى أقصد إلى الجاحظ أن يحدث عن فهمه وذوقه
لنص بقله هو .

وهذا أوران الحديث عن :

أولاً - في فهم النص القرآنى :

في هذا المجال علينا بدياً أن نعرض لمفهوم التأويل عند الجاحظ ، لا لأننا نجد
مصطلحي (التفسير والتأويل) فحسب كثيرى الدوران في المؤلفات التفسيرية
والعلماء حولها نقاش ، بل لأن الجاحظ تدور طريقته في إيضاح النص حول
مفهوم هذا التأويل (١) . فيروى الجاحظ أن العرب كانوا يقولون في موضوع
الكفارة والامنية كقول الرجل : إذا بلغت إبل كذا وكذا وكذاك غنمى ذبحت
عند الأوثان كذا وكذا عتيرة . والعتيرة من نك الرجبية والجسم عتائر -
والعتائر من الظباء ، فإذا بلغت إبل أحدهم أو غنمة ذلك العدد استعمل للتأويل
وقال : إنما قلت أنى أذبح كذا وكذا شاه ، والظباء شاه كما أن الغنم شاه ، فيجعل
ذلك القربان شاه كما يصيد من الظباء (٢) فالتأويل هنا ، استغلال مرونة اللغة
من ناحية عمومية اللفظ في تطويع معنى النص للهوى المراد ، ذلك أن العتيرة من
الاسك ، وهى أيضا الظباء ، والظباء شاه والغنم شاه ، والعربى كان قصد بقربانه

(١) آذار جابياً من هذا القاش السيوطى في فصل مع لاتقانه حـ ٢٠ ص ١٧٣/١٧٤ ،
وسينظر للانفرقة الدقيقة بينهما المراضب الأصفيانى في القرن الخامس الهجرى ، ويتلف
جوهر نسكرته ابن تيمية فيؤلف حوله رسالته وه الأكليل في المتشابه والتأويل والجاظ
أسبق هؤلاء في بيان معنى التأويل .

(٢) الحيوان ج ١ ص ١٨ نشر عبد الحلام طرودة

إلى الغنم أولا ، لكنه ضن بغنمه لما تكامل عددها ، وجعل قربانه بما صاده من
الظباء .

هذا استعمال ، وثان يعني الترجمة أو المعنى المقابل ، وذلك حين يقول في
الزرافة أن اسمها بالفارسية (اشتركاو بلنك) وتأويل (اشتر) بعير ، وتأويل
(كاو) بقرة ، وتأويل (بلنك) الضبع^(١) وإذن فيبدو أن فهم الجاحظ ومعاصره
لتأويل كان يعني هذا التفسير اللغوي القريب الذي يطابق مضمون النص كما يعني
هذا التوجيه المقصود لمعنى النص . وكان حتما إذ يستفيض التأويل على هذه الصورة
من التوجيه حسب الهوى أن تحدث بلبلة في النفوس لعلنا لا نجد خيرا من قصة
هذا المرتد الخراساني يصورها ، كان نصرانيا ثم أسلم ثم تنصر ، ويسأله المأهون
عن علة ارتداده فيقول : أوحشني كثرة ما رأيت من الاختلاف فيكم . فيجيبه
المأهون — أو إن شئنا الدقة فالجاحظ ينطق بالمأهون — : (لنا اختلافان : أحدهما
كالاختلاف في الأذان ، وتكبير الجنائز ، والاختلاف في التشهد وصلاة الأعياد
وتكبير الشريق ووجوه القراءات ، واختلاف وجوه الفتيا وما أشبه ذلك .
وليس هذا باختلاف ، إنما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة . فمن أذن مشى
وأقام مشى لم يؤتم ، ومن أذن مشى وأقام فرادى لم يحوب ، لا يتعايرون
ولا يتعايرون ، أنت ترى ذلك عيانا وتشهد عليه بناتنا .

والاختلاف الآخر كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا ، وتأويل
الحديث عن نبينا ، مع إجماعنا على أصل التنزيل ، واتفاقنا على عين الخبر . فإن
كان الذي أوحشك هذا حتى أنكرت من أجله هذا الكتاب ، فقد يذنبى أن يكون
اللفظ بجميع التوراة والإنجيل متفقا على تأويله ، كما يكون متفقا على تنزيله ،

(١) الحيوان ١٠ ص ١٤٢-١٤٣ .

ولا يكون بين جميع النصارى واليهود اختلاف في شيء من التأويلات . وينبغي لك أن لا ترجع إلا إلى لغة لا اختلاف في تأويل ألفاظها . ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه ورثة رسوله لا يحتاج إلى تفسير لفعل ، ولكننا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية ، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة ، وذهبت المسابقة والمنافسة ، ولم يكن تفاضل ، وليس على هذا بنى الله الدنيا (١) ومعنى هنا أنه لا مفر من التأويل في مجال النص ، ولا تخلو منه لغة . وكان الجاحظ بهذا يشير إلى ما في اللغة من طبيعة مرنة من ناحية تسمح بوجوه من المعنى ، ثم من ناحية أخرى إلى ملحظ إنساني اجتماعي هو أن الله أراد لعباده فيه معان من الاختيار والاجتهاد والمنافسة وأعمال العقل والبحث عن أسباب العلم ... الخ ، ومع ذلك كله فإن الجاحظ يقر بأنه لم يهلك الناس كالتأويل (٢) ولعله لم يحمل التأويل الناس على الركوب مركبا صعبا إلا أنهم يناون فيه بالدلالة عن المدلول . واسنا هنا على كل حال بسبيل هذا العرض التاريخي للتأويل وآثاره ، وإنما نريد تبينه عند الجاحظ . وإذن سنلتقي به في تفسير للنص عنده ، فنجد الجاحظ يستخدم النص القرآني أو الحديثي استخداما أدبيا أو علميا يدمجه في كلامه ويوسطه أفكاره . ويستخدم الجاحظ القرآن والحديث استخداما جدليا يستعين به كل فريق بمجادل لتأييد وجهة نظره . ثم استخدم الجاحظ نص القرآن والحديث استخداما موضوعيا قصد إليه مباشرة يؤول له ويفسر . ونحن بهذا نوسع مفهوم التفسير كما طبقه الجاحظ فلا نعني بمجرد العرض المباشر بالشرح والإيضاح ، ولكن بطرق أخرى غير مباشرة كما سنتبين لها دلالاتها في إضفاء لون معين على

(١) البيان والدين ج ٣ ص ٣٧٥ - ٣٧٧ نشر عبد السلام هارون .

(٢) الحيوان ج ٦ ص ٢٠٠ .

المعنى أو تفسيره، خاصة ونحن نتلقت النصوص من ميادين الكلام والبيان والحيوان وهي مجالات تأويلية..

ألوان التفسير عند الجاحظ :

وبهذا القصد إلى ألوان التفسير عند الجاحظ إنما نيتى التجميع الكلى لأسلوب التفسير عنده . وما من شك في أن تلك الألوان التفسيرية . ذات دلالة عميقة ، فهي من ناحية تشير إلى الطرائق الجانبية التي سلكها ليصل إلى المعنى ، وهي من ناحية ثانية معلم لثقافته التي وعى ، وهي الثالثة عناصر من كل متراكب هو منهجه في فهم النص . ولذلك نعرض للون لون . وطبيعى أن يكون النص المتناول في الاغلب ، القرآن ، لحجته أولا وخطورة منزلته فوق نص الحديث ثانيا وإلى التفصيل . . .

المللوه الأدبي :

(١) لعل الخطوة الأولى التي نلقاها هنا هي دعوة الجاحظ إلى النظر إلى الأشياء بقلب مفتوح ، وحقل واع ، أى يكون الإنسان ذا شفافية في الحس وحيوية في التفكير ليقرأ في صفحة هذا الوجود (فينبغى أن تكون إذا مررت بذكر الآية والأعجوبة في الفراشة والجرجسة ، ألا تحقر تلك الآية ، وتهمز تلك الأعجوبة ، لصغر قدرها عندك ، ولقلة معرفتها عند معرفتك ، واهضر أجسامها عند جسمك . ولكن كن عند الذى يظهر لك من تلك الحكم ، ومن ذلك التدبير كما قال الله عز وجل : وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء ، ثم قال : فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ، ثم قال الله تعالى : وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظله وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه ، . . .) . ويستمر الجاحظ في دعوته مشهداً

على نفسه ألا يقول غير الحكمة : (وأنا أعيد نفسي بالله أن أقول إلا له ، وأعيدك بالله أن تسمع إلا له ، وقد قال الله عز وجل : « وإن تدعهم إلى الهدى لا يهتدوا وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون » فاحذر أن تكون منهم ، ومن ينظر إلى حكمة الله وهو لا يبصرها ومعنى يبصرها ^{بصرياً} بفتح العين واستماع الأذان ، ولكن بالتوقف من القلب والتثبت من العقل وبتخفيفه وتمكينه من اليقين والحجة الظاهرة ولا يراها من يعرض عنها وقد قال الله عز وجل : « ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون » وقال : « إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » ولو كانوا صماً بكاً ، وكانوا هم لا يعقلون ، لما عيرهم بذلك كما لو يعير من خلقه معنوها كيف لم يعقل ، ومن خلقه أعمى كيف لم يبصر ، وكما لم يلم الدواب ولم يعاقب السباع ، ولكنه سمى البهير المتعمى أعمى ، والسميع المتصام أصم ، والعاقل المتجاهل جاهلاً ، وقد قال الله عز وجل : « فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها إن ذلك لحى الموتى وهو على كل شيء قدير » فانظر كما أمرك الله ، وانظر من الجهة التي ذلك منها ، وخذ ذلك بقوة . قال تعالى : « خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه » (١) .

ويدعو في موطن آخر إلى أن تأمل مستلهاً دون أن تخدع بمظاهر الأشياء من صغر أو ضآلة ، ولكن بالنفوذ إلى حقائق الأمور واستبطائها ^{التزود من الطبيعة} بزيادة عقل وروحي ، فهي منبع معارفنا وهي من بعد من مجالي عجبنا وإعجابنا حين نجمل فيها الفكر ونوقظ الحس .

(... هل فكرت في النحلة والعنكبوت والنملة ، وأنت ترى الله تقدس وعز كيف نوه بذكرها ، ورفع من قدرها ، وأضاف إليها السور العظيمة والآيات

الجسام وكيف جعل الاخبار عنها قرآناً وفرقاً حيث يقول : « وأوحى ربك إلى النحل ، فقف على صغر النحلة وضعف أيدها ، ثم ارم بعقلك إلى قول الله : « ثم كلى من الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللاً ، فإنك تجدها أكبر من الطود وأوسع من الفضاء . ثم انظر إلى قوله : « حتى إذا أتوا على وادٍ البذل ، فأتى فى مقدار التلة فى عقل النبى ، وغير الذكى ؟ فانظر كيف أضلف الوادى إليها ، وخبر عن حذرهما ونصحها لأصحابها وخوفها من قد مكن ، فإنك تجدها عظيمة القدر رفيعة الذكر ، قد عظمها فى عقلك بعد أن صغرها فى عينيك (١) » وينوه الجاحظ بذكر القرآن أمثال هذه الكائنات من بهيمة ودمج وحشرات ، وجعلها واحدة من موضوعاته مثيراً بذلك قوى الفكر والوجدان فى الإنسان أن يعمل متناغمين فى هذا الكون : (اعلم رحمك الله تعالى أن الله جل وعز قد أضاف ست صور من كتابه إلى أشكال من أجناس الحيوان الثلاثة ، منها ما يسمونه باسم البهيمة ، وهى سورة البقرة ، وسورة الأنعام ، وسورة الفيل . وثلاثة منها مما يعدون اثنتين منها من الدمج ، وواحدة من الحشرات (٢) فلو كان موقع ذكر هذه البهائم ، وهذه الحشرات والدمج من الحكمة والتدبير ، موقعها من قلوب الذين لا يعتبرون ولا يفكرون ، ولا يميزون ، ولا يحصلون الأمور ولا يفهمون الأقدار — لما أضاف هذه السور العظام الخطيرة والشريفة الجليلة ، إلى هذه الأمور المحقرة المسخفة ، والمغمورة المقهورة . ولأمر ما وضعها فى هذا المكان ونوه بأسمائها هذا التنويه . فافهم فإن الأديب الفهم ، لا يعود قلبه الاسترسال ، وخذ نفسك بالفكرة ، وقلبك بالعبرة (٣) .

(١) الحيوان حـ ص ٥٤٤/٥٤٥ .

(٢) يشير بالدمج إلى سورتي النحل والنكبوت وبالحشرات إلى سورة النمل

(٣) الحيوان حـ ص ٥٢٤/٥٢٥ — فى مجال هذا التأمل المستوحى فى دلالة الخلق =

هذا اللجوء إلى تحسس الكون ليس من سبيل الرومانتيكية حين يستسلم ذروها إلى الطبيعة سارحين بوجودانهم غائبين بعقولهم . ولكنه انفتاح نوافذ العقل والوجدان جميعاً في تكامل على هذا الوجود ، يطلان عليه ، يرقبان مظاهره ويعيان مشاهدته ، وفي متعة تلذ العقل وتشبع الوجدان وتحرك البيان . إن كل قارئ في صفحة الوجود يترجم عن فهمه ، ويرجع إلينا بما واتاه فكره وهدهداته من هذا الكون . ويصيب من يصيب ، ويخطئ من يخطئ . وتختلف التفسيرات ، وتباين التراجم ، وحقائق الوجود هي لا تناقض في جوهرها ، وإنما تخالف المفسرون وتغاير المترجمون بمقدار طاقات فكركم وحسهم ومسارب عملها (ثم اعلم أن الجبل ليس بأدل على الله من الحصاة . ولا النملك المشتمل على عالمنا هذا بأدل على الله من بدن الإنسان . وأن صغير ذلك ودقيقه كمظيئه وجليله . ولم تفرق الأمور في حقائقها ، وإنما افترق المفكرون فيها ، ومن أهمل النظر ، وأغفل مواضع الفرق وفصول الحدود ، فن قبل ترك النظر ، ومن قبل قطع النظر ، ومن قبل النظر من غير وجه النظر ، ومن قبل الإخلال ببعض

== بعد أمثلة شتى من خالق تظنه حقيراً وهو عظيم جليل لو تفكرنا في دلالاته على الخالق ففي الحيوان ٢٨ يتحدث : ص ١٠٩ عن الكلب والديك ، ص ١١١ عن ديدان الخل والملح وفأرة البيش والسندل ، ص ١١٢ عن الجمل والورد وحصول الخلد على رزقه ، ص ١١٣ عن (الطائران العجيبان) ، ص ١١٤ عن التخائف بين الحيوان في الطباع .

ونخص في الحيوان ٣٨ ص ٥ (باب ذكر الحمام وما أودعها الله من وجـل من ضروب المعرفة ومن الحاصل المحبودة لتعرف بذلك حكمة الصانع واتقان صنم المدير) . ويشير في الحيوان ج ٦ ص ٩ ، ١٠ إلى الحيوان الصغير ودلالته على قدرة وكمال صنم الخالق فمن قوله : (وليس الذي يعتمد عليه من شأن الحيوان عظم الجثة ، ولا كثرة العدد ولا ثقل الوزن ، .. وكل شيء وإن كان فيه من العجب المجاب ، ومن البرهان الناصم ، ما يوسع فكرنا ما قبل ويملاً صدرنا فكراً ؛ فإن بعض الأمور أكثر إعجوبة وأظهر علامة .. الخ) .

المقدمات ، ومن قبل ابتداء النظر من جهة النظر ، واستتمام النظر مع انتظام المقدمات - اختلفوا (١) .

(ب) ومع هذا نجد عنصراً ثانياً ، هو الاستخدام الأدبي لما يدور حوله النص من معنى أو مغزى ، فتراه يطلق فكره ، ومعناه بيانه المرسل مستعيناً بنص قرآني أو رواية حديثية ، ينضويان تحت موضوعه ، ويكونان ركنين هامين في بنيان فكرته يحدث مثلاً عن منافع الخط والحساب فيكون من حديثه عن أولاهما : (فأما الخط فما ذكر الله عز وجل في كتابه من فضيلة الخط والأنعام بمنافع الكتاب قوله لنبيه عليه السلام : « اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ، وأقدم به في كتابه المنزل على نبيه المرسل حيث قال : « ن والقلم وما يسطرون ، ولذلك قالوا : القلم أحد اللسانين ، كما قالوا : قلة اليسار أحد اليسارين . وقالوا : القلم أبقى أثراً ، واللسان أكثر هدرأ وقال عبد الرحمن بن كيسان : استعمال القلم أجدر أن يحض ذهن على تصحيح الكتاب ، من استعمال اللسان على تصحيح الكلام . وقالوا : اللسان مقصور على القريب الحاضر ، والقلم مطلق في الشاهد والغائب ، وهو للغابر الحائن ، مثله للقائم الراهن . والكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كل زمان واللسان لا يعدو سامعه ، ولا يتجاوزه (إلى غيره) ، ومن هذا الحديث عن فضل القلم ، إلى الموازنة بينه وبين اللسان وتفضيله عليه ، ينتقل الجاحظ إلى الحديث عن فضل الحساب : (وما القول في المقدر وهو للحساب دون اللفظ والخط ، والدليل على فضيلته وعظم قدر الانتفاع به قول الله عز وجل : « فالتق الإصباح وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم ، وقال جل وتقدس : « الرحمن علم القرآن .

خلق الإنسان عليه البيان . الشمس والقمر بحسبان ، وقال جل وعز : « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق ، وقال : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب » .

والحساب يشتمل على معان كثيرة ومنافع جليلة ، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة . وفي عدم الانتباه وفساد الخط والجهل بالعقد ، فساد جل النعم وفقدان جمهور المنافع ، واختلال كل ما جمعه الله عز وجل لنا قواماً ومصلحة ونظاماً (١) .

وعلى هذا النمط من التفصيل الأدبي يحدث الجاحظ عن قيمة البيان ونعماء الله في تقويم اللسان (. . .) . وسأل الله عز وجل موسى بن عمران عليه السلام حين بعثه إلى فرعون بإبلاغ رسالته والإبانة عن حجته ، والإفصاح عن أدلته ، فقال حين ذكر العقدة التي كانت في لسانه ، والحبسة التي كانت في بيانه « واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي » ، وأنبأنا الله تبارك وتعالى عن تعلق فرعون بكل سبب ، واستراحته إلى كل شغب ويذهبنا بذلك على مذهب كل جاحد معاند ، وكل محتال مكيد ، حين خبرنا بقوله : « أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين » ، وقال موسى عليه السلام . « وأخي هارون هو أفصح مني لساناً فأرسله معي ردأً يصدقني » ، وقال : « ويضيق صدري ولا ينطق لساني » ، رغبة منه في غاية الإفصاح بالحجة ، والمبالغة في وضوح الدلالة ، لتكون الاعناق إليه أميل ، والمقول عنه أفهم ، والنفوس إليه أسرع ، وإن كان قد يأتي من وراء الحاجة ، ويبلغ أفهامهم

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٩/٨٠

على بعض المشقة . . . الخ (١) .

في مثل تلك المواطن ، سنجد حشداً من نصوص القرآن والحديث والشعر ، وأقارب السلف من الصحابة والتابعين ، وقطب رحاها الموضوع الذي يدور حوله الجاحظ حديثه ، والذي ينظم في الوقت عينه معاني تلك النصوص مجتمعة ، مع البسط الأدبي لما في تلك المعاني من نكت . ولم نسم هذا الاستخدام الأدبي لنص القرآن اقتباساً ، لأن الاقتباس مرتبط بفكرة جزئية تعرض في فقرة أو عبارة ، أما هنا فهي أساس في الحديث المثار .

(ج) ثم من وادي هذا التلوين الأدبي للتفسير ، العرض لمعان تداولها القرآن والحديث والشعر في المראה يورد الجاحظ بيت أشاعر :

ومولى كعب العين أما لقاءه فيرضى وأما غيبه فظنون

ثم يعقبه بالتفسير الخوي والشاهد القرآني (ويقال للرائي ، ولمن إذا رأى صاحبه تحرك له وأراه الخدمة والسرعة في طاعته فإذا غاب عنه وعن عينه خالف ذلك : إنما هو عبد عين . وقال الله عز وجل : « ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤدي إليك ، ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤديه إليك إلا ما دمت عليه قائماً » (٢) أي أنه ثمة فريق من الكتابيين لا يؤدى حق الأمانة إلا في مواجهة

(١) البيان والتبيين ١ ص ٧ - ٩ . ونحن واجدون أمثلة شتى لهذا الاستخدام الأدبي من مثل حديثه في البيان والتبيين ج ٣ ص ٩٠ - ٩٢ عن أن لكل جنس - بما وفيه البيان والتبيين ١ ص ٨٤ - ٨٦ وكذلك ص ٢٣٥ - ٢٣٨ تصوير لتقويم الأقدمين للبيان وفي البيان والتبيين ١ ص ٢٥٤ - ٢٦٠ حديثه عن الأدب بعناه الخوي الواسع المتضمن بلاغة التعبير وحسن السلوك .

(٢) الحيوان ٣ ص ٨٠/٨٦

صاحب الحق له وحضوره وإياه . ويورد الجاحظ في معنى الجبن ووهل الجبان آية : يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون ، راوياً ما يقال من أن جريراً من هذا أخذ قوله :

ما زلت تحسب كل شيء بعدم خيلاً تكر عليهم ورجالاً (١)

ولقد يورد من المعنى القرآنى ما يتخالف مع المعنى الشعرى ويعطاه ، وهذا اللون من التقابل بما أولع به الجاحظ في تفكيره وفى تعبيره جميعاً يسوق به جرير في مدح عمر بن عبد العزيز :

إنى لآمل منك خيراً عاجلاً والنفس مولعة بحب العاجل

ثم يردفه بالنص القرآنى دون ما حديث ، وكان فى الاستشهاد وحده دلالة ما يريد : (وقال الله تبارك وتعالى : قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكافئين) (٢) . فالشاعر متعلق بالأرض طامع فى الأجر ، والرسول ناظر إلى السماء لا يبنى إلا وجه الله .

وسنجد من بعد بلاغياً كآبى هلال العسكرى يشير فى سرعة إلى أن مثل هذا الصنيع فى توارد الشعر على معانى القرآن إنما هو بسبيل الأخذ الأدبى ، ومن ثم يضمنه مبحثه فى السرقات .

(١) الجوان ٦٠ ص ٤٢٩ وكذلك ٥٥ ص ٢٤٠ ، وأمثلة أخرى فى البيان والتبيين ٢٠ ص ٣١٥-٣١٦ فى معنى د فى القصص حياة ، والبيان والتبيين ٤٠ ص ٦٣-٦٤ فى معنى الحمد والمجدة ، والبيان والتبيين ٣٠ ص ٢٦١-٢٦٢ فى معنى كراهية المرء لشيء . يكون فيه الطير ، والبيان والتبيين ٢٠ ص ٣٣١-٣٣٢ عن سوء الملوكة ، والبيان والتبيين ٣٠ ص ٢٠٤ عن فضل التراب ، والبيان والتبيين ٣٠ ص ٢٢٥ عن التوسط فى الأمور .

(٢) البيان والتبيين ٣٠ ص ٢٦١ .

(د) ولقد يذكر الجاحظ القصة تحتوى على رمز فيستدعى ذلك ذكر آية ، كقصة هذا الأسير الذى رمز لما عليه حال المدوم من قوة العناد بالشوك ، وأنه لرمز يستخدمه التعبير القرآنى . . . وكان القصة بعض التفسير الأدبى للآية . يقول الجاحظ : (. . . وكذلك صنع العطاردى فى شأن شعب جبله ، وهو كرب ابن صفوان ، وذلك أنه حين لم يرجع لهم قولاً حين سأله أن يقول ، ورمى بهرتين فى إحداهما شوك ، والآخرى قراب ، فقال قيس بن زهير : هذا رجل مأخوذ عليه ألا يتكلم وهو ينذركم عدداً وشوكة . قال الله عز وجل : « وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم » (١) .

(هـ) ومن هذا اللون الأدبى ما يعتمد إليه الجاحظ من درس عمق يستعين فيه الناجى الأدبى حين يحلل مثلاً أشعار قيات فى الرجم استغلها طاعنون فى الآية : « وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فن يستمع الآن يحد له شهاباً وصدأ » قالوا : زعمتم أن الله تعالى جعل هذه الرجوم للخوافى حجة للنبي ﷺ . فكيف يكون ذلك رجماً ، وقد كان قبل الإسلام ظاهراً مرئياً . وذلك موجود فى الأشعار وهم يوردون فى هذا السبيل أشعاراً لبشر بن أبى خازم وللضبي ولأوس بن حجر ولعوف بن الخرج وللأفوه الأردى ولأمية بن أبى الصلت . . . يذكرها كلها الجاحظ ثم يكر عليها بدرسه الأدبى التحليلي ، مما يزا أولاً بين عصور القائلين الأدبية : (أن قدرتم على شعر جاهلى لم يدرك مبعث النبي ﷺ ولا مولده فهو بعض ما يتعاق به مثلكم . وإن كان الجواب فى ذلك سيأتىكم إن شاء الله تعالى . فأما أشعار المخضرمين والإسلاميين فليس لكم فى ذلك حجة . والجاهلى ما لم يكن أدرك المولد ، فإن ذلك مما ليس ينبغى لكم أن تتعلقوا به . وبشر بن أبى خازم

فقد أدرك الفجار والنبي ﷺ شهد الفجار ، وقال : شهدت الفجار ، فكنت أنيل على عمومى وأنا غلام ،) .

ومن هذه الوقفة عند بشر بن أبي خازم يفتقل إلى ضروب الأعلام والبيانات الممهلة لحدث أمر عظيم : (والأعلام ضروب ، فمنها ما يكون كالشارات في الكتب ، ليكون الصفة إذا وافقت الصفة التي لا يقع مثلها اتفاقاً وعرضاً لزمت فيه الحجة . وضروب آخر كالإرهاص للأمر ، والتأسيس له ، والتمهيد والترشيح ، فإنه قل نبى إلا وقد حدثت عند مولده ، أو قبيل مولده ، أو بعد مولده أشياء لم يكن يحدث مثلها . وعند ذلك يقول الناس : إن هذا الأمر ، وإن هذا ليراد به أمر واقع ، أو سيكون لهذا نبأ كما تراهم يقولون عند الذوائب التي تحدث لبعض الكواكب في بعض الزمان . فمن الترشيح والتأسيس والتفخيم شأن عبد المطلب عند القرعة ، وحين خروج الماء من تحت ركة جملة . وما كان من شأن الفيل والطير الأبايل وغير ذلك ، بما إذا تقدم للرجل زاد في نبله وفي فخامة أمره ، والمتوقع أبداً معظم) ويفرق الجاحظ بين فريقين من الشعراء أما أحدهما فهو من أدركوا الجاهلية ولم يدركوا مولد الرسول ولا بعد ذلك ، وفريق أدرك مولد الرسول أو كان بعده . ويحلل موضوعات الفريق الأول بما قالوا فيه شعراً — على كثرته — ليرى قدر ما قالوا في الرجم : (فإن كانت هذه الشهب في هذه الأيام أبداً مرئية فإنما كانت من التأسيس والإرهاص ، إلا أن يفتقدونا مثل شعر الشعراء الذين لم يدركوا المولد ولا بعد ذلك ، فإن عددهم كثير وشعرهم معروف . وقد قيل الشعر قبل الإسلام في مقدار من الدهر أطول مما بيننا اليوم وبين أول الإسلام ، وأولئك عندكم أشعر من كان بعدهم . وكان أحدهم لا يدع عظماً منبوذاً بالياً ، ولا حجراً مطروحاً ، ولا خنفساء ولا جمعلاً ولا دودة ولا حية إلا قال فيها ، فكيف لم يتهيا من واحد منهم أن يذكر الكواكب المنقضة

مع حسنهما وصرعتهما والاعجوبة فيها . وكيف أمسكوا بأجمعهم عن ذكرها إلى الزمان الذي يحتاج فيه خصومكم وقد علمنا أن النبي ﷺ حين ذكر له يوم ذي قار قال : « هذا أول يوم انتصفت فيه العرب من العجم وبني نصر ، ولم يكن قال لهم قبل ذلك أن وقعة ستكون ، من صفتها كذا ، ومن شأنها كذا ، وتنصرون على العجم وبني تنصرون . فإن كان بشر بن أبي خازم وهؤلاء الذين ذكرتم قد عاينوا انقضا من الكواكب فليس يستنكر أن تكون أرهاصا لمن لم ير خبر عنها ، ويحتاج بها لنفسه . فكيف وبشر بن أبي خازم حتى في أيام الفجار التي شهدها النبي ﷺ بنفسه وإن كناته وقريشا به نصر » .

ولإذن فمن هذا النقاش التحليلي التاريخي للحوادث أو للأدب ينتقل الجاحظ إلى الأشعار ناقداً صحيحها من مصنوعها تسمفه ثقافة أدبية عجيبة : (وسنقول في هذه الأشعار التي أنشدتموها ، ونخبر عن مقاديرها وطبقاتها . فأما قوله :

فانقض كالدرى من متحدر لمسح العقيقة جنح ليل مظلم
فخبرني أبو إسحق أن هذا البيت في أبيات آخر كان أسامه روح بن أبي همام
هو الذي كان ولدها . فإن اتهمت خبر أبي إسحاق فثم الشاعر ، وهات القصيدة
فإنه لا يقبل في مثل هذا إلا بيت صحيح ، صحيح الجوهر ، من قصيدة صحيحة
لشاعر معروف . وإلا فإن كل من يقول الشعر يستطيع أن يقول خمسين بيتاً كل
بيت منها أجود من هذا البيت . . . وأما ما أنشدتم من قول أوس بن حجر :

فانقض كالدرى يقيم به نفع يشور تخاله طنباً
وهذا الشعر ليس يرويه لأوس إلا من لا يفصل بين شعر أوس بن حجر
وشريح بن أوس^(١) وقد طعن الرواة في هذا الشعر الذي أضفتموه إلى بشر بن
أبي خازم ، من قوله :

(١) لأن شريحاً شاعر مخضرم أورد له الجاحظ شعراً في الحيوان ج ١ ص ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ .

والعير يرهقها الحمار وجعشها ينقض خلفها انقضاض الكواكب
فرغموا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدو الحمار بانقضاض الكواكب ،
ولا بدن الحمار يبدن الكواكب وقالوا : في شعر بشر مصنوع كثير . مما قد احتمله
كثير من الرواة على أنه من صحيح شعره . فمن ذلك قصيدته التي يقول فيها :

فرجى الخير وانتظري أياي إذا ما القـارظ العزى آبا

وأما ما ذكرتم من شعر هذا الضبي ، فإن الضبي مخضرم . . . وأما ما روئتم
من شعر الأفره الأودي فالعمرى أنه لجاهلي وما وجدنا أحداً من الرواة يشك
في أن القصيدة مصنوعة . وبعد فمن أين علم الأفره الأودي أن الشهب التي يراها
إنما هي قذف ورجم ، وهو جاهلي ، ولم يدع هذا أحد قط إلا المحدثون . فهذا
دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة (١) . ويبدو أن الملاحظ الديني كان في اعتبار
أولئك الوضع على الشعر الجاهلي آية استدلال الطاعنين بهذا الشعر نفسه في التهم
على ما ورد من رجم الشياطين في القرآن .

وإذا كان الجاحظ هنا بهذا الدرس الأدبي ينفي نصوصاً أدبية مزورة يراد
بها التلبيس والطمع على آية قرآنية ، فإنه بالتحقيق الأدبي يدفع طعناً آخر في قصة
الفيل وواقعيتها . فيثبت ما أورده شعراء جاهليون من أشعار موثقة غير منحولة
في شأن حادث الفيل : (وقد ذكر ذلك أبو قيس بن الأسلت في الجاهليسة . .
وهذا الشعر حجة في صرف الله للفيل والطير الأبايل ، وصدد أن يكسوم عز
البيت . وسنذكر من ذلك طرفاً إن شاء الله تعالى . قال أبو قيس :

ومن صنعه يوم فيل الجبو ش إذ كلسا بعشوه وزم

(١) الحيوان الجاحظ ٦٥ ص ٢٧٢-٢٨١ .

عاجنهم تحت أقرابه وقد كلوا أنف فأنخرم
وقد جعلوا سوطه معولا إذا يمسوه فقاه كلم
فأرسل من فوقهم حاصبا يلفهم مثل لف القزم

وقال أيضاً صيني بن عامر ، وهو أبو قيس بن الأسلت ، وهو رجل يماثل من
أهل يثرب ، وليس بمكي ولا تهام ولا قرشي ولا حليف قرشي ، وهو جاهلي :

قوموا فصلوا ربكم وتموذوا بأركان هذا البيت بين الأخشاب
ففسدكم منه بلاء مصدق غداة أبي يكسوم هادي الكتاب
فلما أجازوا بطن نعمان ردم جنود الإله بين ساف وحاصب
فولوا سراعا نادمين ولم يؤب إلى أهله ملعبش غير عصائب

ويدل على صحة هذا الخبر قول طفيل الغنوي ، وهو جاهلي ، وهذه الأشعار
صحيحة معروفة لا يرتاب بها أحد من الرواة ، وإنما قال ذلك طفيل لأن غنياً
كانت تنزل تهامة ، فأخرجتها كنانة فيمن أخرجت ، فهو قوله :

ترعى مذائب وسمي أطاع له بالجزع حيث عصي أصحابه الفيل
قال أبو الصلت ، واسمه ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبي الصلت ، وهو ثقفى
طائفى ، وهو جاهلي ، وثقيف يومئذ أضداد بالبلدة وبالمال والحدائق والجنان ،
ولهم اللات والغناب ، وبيت له سدنة يضاهشون بذلك قريشاً . فقال مع اجتماع
هذه الأسباب التي توجب الحسد والمنافسة :

إن آيات ربنا بينات ما يمارى فيهن إلا الكفور
حبس الفيل بالمغمس حق ظل يحبو مكانه مدفور
واضماً حلقة الجران كما قط بر صخر من كبكب مدور

وقال بعضهم^(١) لأبرهة الأشرم :

أين المفر والإله الطالب والأشرم المغلوب غير الغالب

وقال عبد المطلب يوم الفيل وهو على حراء :

لا هم أن الممر يمـ منع رحله فامنع حلاك
لا يغلبن صليبيهم وعدـ سالمهم أبدا عمالك
إن كنت تاركهم وقبلتنا فأمر ما بدا لك

وقال نفيل بن حبيب الخثعمي ، وهو جاهلي شهد الفيل ، وصنع الله في
تلك اليوم :

ألا ردى جمالك يارديننا نعمناكم مع الاصباح صينا
فإنك لو رأيت ولن تراه لدى جنب المحصب ما رأينا
أكل الناس يسأل عن نفيل كان على الحبشان دينا
حمدت الله أن عاينت طيراً وحصب حجارة تاقى علينا

وقال المغيرة بن عبد الله المخزومي :

أنت حبست الفيل بالمغمس حبسته كأنه مكردس
محتبس تزحق فيه الأنفس

قال الله تبارك وتعالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل . ألم يجعل
كيدهم في تضليل . وأرسل عليهم طيراً أبابيل . ترميهم بحجارة من سجيل .
فجعلهم كعصف مأكول . » وأنزل هذه السورة وقريش يومئذ يجلبون في الرد
على النبي ﷺ ، وما شيء أحب إليهم من أن يروا سقطة أو عثرة أو كذبة ، أو

(١) هو نفيل بن حبيب كما ورد في سيرة ابن هشام .

بعض ما يتعلق به مثلهم ، فلو لا أنه كان أذكرهم أمراً لا يتدافعونه ولا يستطيع
للمدو إنكاره ، للذي يرى من أطباق الجميع عليه ، لوجدوا أكبر المقال .. (١) .

والجاحظ بهذا يحاول تحقيق النص القرآني ، فيدفع عنه بالدرس الأدبي من
طعون يراد منها التشكيك في نص القرآن وإيهام التحريف به . وأعلنا مذهبهم
إلى وقفاته عند كل شاعر يثبت نسبه وموطنه ويذكر عوامل تنأى بالشعراء عن
اتفاقهم على الوضع إذ بينهم عداوات قائمة ومصالح متضاربة ، ومع ذلك فقد
سجلوا بأشعارهم واقعية حدث الفيل وليس في مجال دحض الشك ما هو أثبت
من نصوص أدبية صحيحة تعاصر الحدث فتؤكد بالتالي النص القرآني المعاكس له ،
أي أن الجاحظ بالدرس الأدبي يوثق النص القرآني .

اللوحة الكلامية :

وهذه الناحية الكلامية أصيلة عند الجاحظ فهو رأس فرقة اعتزالية ، وهو
إمام من أئمة المعتزلة تلذ على أبرز أعلامها النظام وتأثر به تأثيراً يبدو واضحاً
في كتبه وبخاصة : الحيوان ، . ولن نتحدث هنا عما انفرد به الجاحظ من
فرعيات في مسائل الاعتزال فمجالها المبحث الكلامي البحت ، ولكن يكفي أن
نعطي المثل من عرضه للنص — قرآنًا وحديثًا — بالتفسير والتأويل في إطار
المبادئ الاعتزالية العامة . إن الآي التي هي مجال الفكر الاعتزالي أولى أدوات
فهمها العقل لأنها ليست من معطيات الحواس (وللأمور حكان : حكم ظاهر
الحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة وقد علمنا أن خزنة النار من
الملائكة ، ليسوا بدون خزنة الجنة ، وأن ملك الموت ليس بدون ملك السحاب
وأن أتانا بالغيث وجلب الحياء . وجبريل الذي ينزل بالمرسذاب ليس بدون

ميكائيل الذي ينزل بالرحمة .. (١). على كل حال فما نعرض له هنا من لون كلامي إنما هو ذو الصبغة الاعتزالية الصرفة بما فيه تقرير لمبادئهم أو خلافهم مع بعضهم وهذه كلها أول ميادين هذا اللون الكلامي . والحق أن ميادين هذا اللون الكلامي متمازجة ، ولكننا نفصلها لغرض التحليل وبسط الفكرة .

(١) المبدأ الاعتزالي :

فما هو أولا من وادی تقرير مبادئهم ، حديث الجاحظ عن مسائل ترتبط بحرية الإرادة الإنسانية ، وهي أسس مبادئهم التابعة عن العقل والمعرفة . يشير حول فضل سائر الإنسان على الحيوان حديثاً يؤثر به الإنسان ما خص من استطاعته تلزمه الحجة : (فأقول أن الفرق الذي بين الإنسان والبهيمة والإنسان والسبع والحشرة والذي صير الإنسان إلى استحقاق قول الله عز وجل : وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه ، ليس هو الصورة وأتة من خلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب ، ولا أنه يمشي على رجليه ويتناول حوائجه بيديه لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البهائم والمجانين ، والأطفال ، والمثاقيل .

والفرق الذي هو الفرق إنما هو الاستطاعة والتكليف وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة . وليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة . وقد شرف الله تعالى الجن وفضله على السبع والبهيمة بالذي أعطاهم من الاستطاعة الدالة على وجود العقل والمعرفة . وقد شرف الله الملائكة وفضلهم على الجن ، وقدمهم على الإنسان ، وألزمهم من التكليف على حسب ما خولهم من النعمة . وليست لهم صورة الإنسان ولم يخلقوا من النطف ، ولا خلق أبوهم من التراب وإنما الشأن في العقل والمعرفة والاستطاعة . أفنتظن أن الله عز وجل يخص بهذه الخصال بعض

خلقه دون بعض ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك وأعرأه منه؟ فلم أعطاء العقل إلا للاعتبار والتفكير؟ ولم أعطاء المعرفة إلا ليؤثر الحق على هواه؟ ولم أعطاء الاستطاعة إلا لإلزام العجبة . . الخ) (١).

إن قول المعتزلة بالاستطاعة قبل الفعل هي آية التكليف الحر المختار ، ولذلك يلتمس القول إليها دليلاً من النص القرآني : (ومثل ذلك مثل بعض المخالفين في القدر فإنه سأل بعض أصحابنا فقال : هل تعرف في كتاب الله تعالى أنه يخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل؟ قال : نعم ، أتى كثير ، من ذلك قوله تعالى : **وَقَالَ عَفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِي أَعِيبُ** قال المخالف : سألتك أن تخبرني عن الله ، فأخبرتني عن عفرية لو كان بين يدي لبرقت في وجهه . قال صاحبنا : أما سليمان النبي عليه السلام ، فقد ترك التكبير عليه ، ولو كان مثل هذا القول كفراً وافتراراً على الله ومغالبة وتفويضاً للشبهة إلى نفسه لكان سليمان ومن حضره من المسلمين من الجن والإنس أحق بالإنكار بل لم يكن العفرية في هذا الموضع هو الذي يسرع فيه ويذكر الطاعة ، ولا يتقرب فيه بذكر سرعة النفوذ ويبشر فيه بأن معه من القوة المجهولة ما يتهيأ لمثل قضاء حاجته ، فيكذب ثم لا يرضى بالكذب حتى يقول قولاً مستنكراً ويدعى قوة لا تجعل له ، ثم يستقبله بالافتراء على الله تعالى والاستبداد عليه والاستغناء عنه نبياً قد ملك الجن والإنس ، والرياح والطير ، وتسير الجبال ، ونطق كل شيء . ثم لا يزجره فضلاً عن أن يضربه ، ويسجنه فضلاً عن أن يقتله .

وبعد فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل ذلك القول قرآناً ، ويترك التنبيه على

ما فيه من العيب ، ألا والقول كان صدقاً مقبولاً . وبعد فإن هذا القول قد سمعه رسول الله ﷺ ، وتلاه على الناس ، وما زالوا يتلونّه في مجالسهم ومحاريبهم ، أفما كان في جميع هؤلاء واحد يعرف معرفتك أو يغضب لله تعالى غضبك ؟ (١).

وحديث الرسول « والذباب في النار » يختلف القوم في تأويله ، فيقول فريق منهم : الذباب خلق خلق للنار كما خلق الله تعالى ناساً كثيراً للنار ، وخلق أطفالاً للنار ، ويقصدون بهذا إلى أطفال المشركين . وهنا يتصدى الجاحظ لمؤولى هذا الحديث بما لا يتفق ومبدأ المعتزلة في العدل الإلهي : (هؤلاء قوم خلدوا عذرم فصار أحدهم إذا قال : ذلك عدل من الله عز وجل فقد بلغ أقصى العذر ، ورأى أنه إذا أضاف إليه عذاب الأطفال فقد مجده . ولو وجد سبيلاً إلى أن يقول أن ذلك ظلم لقاله ولو وجد سبيلاً إلى أن يزعم أن الله تعالى يخبر عن شيء أنه يكون وهو لا يكون ، ثم يقول إلا أن ذلك صدق لقاله . إلا أنه يخاف السيف عند هذه وإن كانت تلك أعظم في الفرية من هذه) . ومن ترى هؤلاء القوم ؟ إلا أن يكونوا من الغفلة وضيق الأفق بحيث يزنون الأمور بغير موازينها العقلية السديدة فيرون في الظالم عدلاً وفي الكذب صدقاً ؟ يبدو هذا الفرض قريب حين يواصل الجاحظ نقاشه راوياً أقاويلهم : (وبعضهم يزعم أن الله عز وجل إنما عذب أطفال المشركين ليغنم بهم آباؤهم ثم قال المتعاقلون منهم بل عذبهم لأنه هكذا شاء ، ولأن هذا له) ويكر عليهم مسهباً معجباً من قلوبهم الأمور : (فليت شعري أيجنب بهذا القول في باب التجديد لله تعالى ، لأن كل من فعل ما يقدر

(١) الحيوان ٢٠ ص ١٩٠-١٩٢ . ومن حديث الجاحظ عن حرية الإرادة قوله في

الحيوان ١٠ ص ١٤١ ، ١٤٢ أنه قد تتخالف النزعات وتفرق الميول بتيسير من الله ،
ولسكن المطامى من صنع الإنسان .

عليه فهو محمود وكل من لم يخف سوط أمير فأتى قبيحاً فالذى يحسن ذلك القبيح أن صاحبه كان في موضع آمن ، أو لأنه آمن يمتنع من مطالبته الساطان . فكيف وكون الكذب والظلم والعبث واللهو والبخل كله محال بمن لا يحتاج إليه ، ولا تدعوه إليه الدواعي .

ويحكى الجاحظ خلافاً للمعتزلة بشأن الذباب وأطفال المشركين لينتهي منه إلى تقرير مبدأ العدل الإلهي : (... وكيفما دار الأمر في هذه الجوابات ، فإن أخسها وأشنعها أحسن من قول من زعم أن الله تعالى يعذب بنار جهنم من لم يسنخه ولا يعقل كيف يكون السنخ . ومن المجب أن بعضهم يزعم أن الله تعالى إنما عذبه لينغم أباه . وإنما يفعل ذلك من لا يقدر على أن يرسل إليهم ضعف الاغتمام ، وضعف الألم الذي ينالهم . بسبب أبنائهم فأما من يقدر على إيصال ذلك المقدار إلى من يستحقه ، فكيف يوصله ويصرفه إلى من لا يستحقه ؟ وكيف يصرفه عن أسنخه إلى من لم يسنخه ؟ هذا وقد سمعوا قول الله عز وجل : يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ بنيه وصاحبه وأخيه . وفصيلته التي تؤيه ، ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيهم . كلا أنها لظي . نزاعة للشوى ، وكيف يقول هذا القول من يتلو القرآن (١) .

ويناقش الجاحظ النصارى في جدالهم حول انقطاع نسل القساة ، ونحول أولادهم وأن هذا عقاب لأبائهم بهم ، ويمس هذا الجدل موضوع العدل الإلهي ، يقول : (وأما ما ذكرتم من انقطاع نسل القساة ونحول أولادهم ، كأنه قطع نسل فرعون وهامان ونمرود ، ويختصر ، وأشباههم فإن الله تعالى يقول : ولا تزر وازرة وزر أخرى . وإن شئتم أن تعدوا من المذكورين بالصلاح أكثر من

مولاهم من كان عقيبا أو كان مينائا أو يكون ممن بذت لهم أولاد سوء حقوهم في حياتهم ، وعرضوهم للسب بعد موتهم — لوجدتموهم ... وقد خرج الحيالاج من الدنيا سليما في بدنه ، وظاهر نعمته ، وعلى مرتبته من الملك ومكانه من جواز الامر والنهى . فإن كان الله عندكم سله وعاقب أولاده ، وكان ذلك دينكم فإن هذا قول إن خاطبتم به الجبرية فمضى أن تتعلقوا منهم بسبب . فأما من صحح القول بالعدل فإن هذا القول عنده من الخطأ الفاحش الذى لا شبهة فيه (١) .

(ب) الميراث الدفاهى :

هذا إذن أول الميادين الاعتزالي المقرر للبداء ، أما الميدان الثانى فقد كان ميديانا دينيا دفاعيا يناقش الجاحظ فيه أولا أصحاب الديانات الاخرى في هجماتهم على الاسلام وطعنهم في نصوص كتابه ، وقد كان من أصعب مواقف

(١) الحيوان ج ٤ ص ٤٣٥-٤٣٦ . تمت مسائل أخرى اعتزالية ناقشها ، نقل لها بمحدثه عن المنزلة بين المتزاتين يحتاج بشأنها الحوارج ، وقد أورد في الحيوان ج ٤ ص ٢٧٨ آيا قال بأنها حجج في رأى المعتزلة حول مبدأ المنزلة بين المتزاتين دون أن يحتاج عقليا معانى تلك الآى ، وفي الحيوان ج ١ ص ٢٠٤-٢٠٧ يحدث عند مسألة الصلاح والأصاح وهو متفرعة عن مبدأ العدل الالهى فيعرض لصاحبة ان يكون في امتزاج الخير والشر وفي الحيوان ج ١ ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ عن فلفة القتل والقصاص ، وفي الحيوان ج ٥ ص ١٠٠ من عقاب الآخرة والأولى ، وفي الحيوان ج ٥ ص ٩٧-٩٩ عن المنة بالنار ، وفي الحيوان ج ١ ص ١٦٢-١٦٣ حديث عن القتل في نفس بعض أجزاء الحيوان أو نقضها أو ليلامها وللنظام فيها وأى بمنون بالتعويض « يخالفه أصحابه فيه ، وما قال القوم في موضته : وليس كل مؤذ ولا كل ذى أذى حكم الله تعالى فيه بإباحة القتل ، واقة عز وحل بقادير الأمور وبحكم الخلفاء والمنفق والعليل من ذلك والكثير ، أحكم وأعلم » وفي الحيوان ج ٥ ص ١٠١-٢٠٢ يفسر قول الله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » بهلم مصلحته في دنياه وآخرته .

المعزلة البرهنة على غيبات بأدلة عقلية ، خاصة أمام الدهريين المنكرين لكل ما هو غيبي (فاما الدهرية فنكرة للشياطين والجن والملائكة والرؤيا والرقى)^(١) المقرين بما وقع عليه حسهم ، فالدهري الصرف لا يقر إلا بما أوجده العيان وما يجرى مجرى العيان^(٢) . ومع المثال . . .

١ — طعن ناس من الدهرية في ملك سليمان وملسكة سبأ ، وقالوا : (زعمتم أن سليمان سأل ربه فقال : رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي ، وأن الله تعالى أعطاه ذلك ، فملكه على الجن فضلا عن الانس ، وعلمه منطق الطير ، وسخر له الريح ، فكانت الجن له خولا ، والرياح له مسخرة ، ثم زعمتم — وهو إما بالاشام وإما بسواد العراق — وأنه لا يعرف باليمن ملكة هذه صفتها ويقارنون في هذا المجال بين حال سليمان وما أعطى من أسباب السطة والملك ، وحال ملوك العصر فيقولون : (وملكنا اليوم دون سليمان في القدرة ولا يخفى عليهم صاحب الخزر ولا صاحب الروم ، ولا صاحب الترك ، ولا صاحب النوبة . وكيف يجهل سليمان موضع هذه الملكة مع قرب دارها واتصال بلادها وليس دونها بحار ولا أوعار ، والطريق نهج للخف والخافر والقدم . فكيف والجن والانس طوع بيمينه . ولو كان حين خبره الهدهد بمكانها ، أضرب عنها صفحا لكان لقائل أن يقول : ما أتاه الهدهد إلا بأمر يعرفه . فهذا وما أشبهه دليل على فساد أخباركم) .

فيرد عليه الجاحظ طعنهم بهذا الشرح المستفيض لمبدأ الصرفه مطبقاً لإياه على كثير من قصص القرآن وأحداثه : (قلنا : إن الدنيا إذا خلاها الله وتدير أهلها ،

(١) الحيوان ٢٠ ص ١٣٩ .

(٢) الحيوان ٤٠ ص ٩٠ .

ومجاري أمورهما وعاداتهما كان لعمري كما تقولون . ونحن نزع من أن يعقوب ابن
إسحاق بن إبراهيم كان أبنه أهل زمانه ، لأنه نبي ابن نبي . وكان يوسف وزير
ملك مصر من النبأمة بالموضع الذي لا يدفع ، وله البرد ، وإليه يرجع جواب
الأنخبار ، ثم لم يعرف يعقوب مكان يوسف ، ولا يوسف مكان يعقوب عليها
السلام — دهرأ من الدهور ، نبع النبأمة ، والقدرة ، واتصال الدار . وكذلك
القول في موسى بن عمران ومن كان معه في التيه ، فقد كانوا أمة من الأمم يتكسعون
أربعين عاماً ، في مقدار فراسخ يسيرة ولا يمتدون إلى المخرج وما كانت بلاد التيه
إلا من ملاعبهم ومتنزهاتهم) .

ويضرب الجاحظ الأمثال في مجال هذا البيان المستقصى لمفهوم الصرفة بما
يحدث من رجم الشياطين المسترقين للسمع ولا يتعظ واحد ، وبدوام إبليس
عاصياً إلى يوم البعث ولا تحدثه نفسه بطاعة ، وبتبشير النبي ﷺ أصحابه بالنصر
لما بشره الله بالظفر وتام الأمر ، ولو كانوا لذلك ذاكرين في كل حال لما جاهدوا
ليؤجروا ، ومثل ذلك ما رفع من أوهم العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة
للقرآن ، بعد أن تحدثهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم تجد أحداً طمع فيه . ثم يبين
الجاحظ موقفه بما هو مسلم — من الدهري — بما هو أبداً منكر : (فإن كان
الدهري يريد من أصحاب العبادات والرسول ما يريد من الدهري الصرف ، الذي
لا يقر إلا بما أوجده العيان ، وما يجري مجرى العيان فقد ظلم . وقد علم الدهري
أننا نعتقد أن لنا رباً يخترع الأجسام اختراعاً وأنه شيء لا ينقسم ، وليس بذي
طول ولا عرض ولا عمق ، وأن الأنبياء تحي الموتى . وهذا كله عند الدهري
مستنكر) . وإذن لا بد من أرض مشتركة يقف عليها كلا المتناظرين ، الجاحظ
والدهري ، إنه القياس العقل يتبعه كان إليه حين ينكر أحدهما ما في النص من
غيبات . ومن ثم يخاطب الجاحظ هذا الدهري الطاعن يفتيه إلى أصل لا ينكره

العقل : (وإنما كان يكون له علينا سبيل لو لم يكن الذى ذكرنا جائزاً فى القياس واحتجنا إلى تثبيت الربوبية وتصديق الرسالة فإذا كان ذلك جائزاً وكان كونه غير مستنكر ولا محال ولا ظلم فلم يبق له إلا أن يسألنا عن الأصل الذى دها إلى التوحيد وإلى تثبيت الرسل وفى كتابنا المنزل الذى يدلنا على أنه صدق ، نظمه البديع الذى لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التى جاء بها من نجا به) .

وهكذا من توثيق هذا النص القرآنى الذى تحدى القوم فمجزوا عن مثل نظمه يبدأ تطبيق مبدأ العسرة على ملك سليمان مثبتاً له بأحداث لا يصرفها إلا قوة عليا هى الله . قال وأصلاً حديثه وفيه : يعنى القرآن ، مسطور أن سليمان ابن داود غير حيناً وهو ميت - معتمداً على عصاه - فى الموضع الذى لا يحجب عنه إنس ولا جن والشياطين منهم المكذوب بالعمل الشديد ومنهم المحبوس والمستعبد وكانوا كما قال الله تعالى : : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات ، وقال : : والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الأصفاد ، . وأنه غير كذلك حيناً وهو تجاه أعينهم فلا هم عرفوا سحابة وجوه الموتى ولا هو إذ كان ميتاً سقط سقوط الموتى . وثبت قائماً معتمداً على عصاه ، وعصاه ثابتة قائمة فى يده ، وهو قابض عليها . وليس هذه الصفة صفة موتانا . وقال : : فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته فلما خرت بينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب الممين ، ونحن دون الشياطين والجن فى صدق الحس ونفوذ البصر . ولو كنا من بعض الموتى بهذا المكان ، لما خفى علينا أمره وكان أدنى ذلك أن نظن ونرتاب . ومتى ارتاب قوم وماجروا وتسكلموا وشاوروا ، لقنوا وثبتوا . ولا سيما إذا كانوا فى العذاب ورأوا تباشير القرج . ولولا العسرة التى يلقىها الله تعالى على قلب

من أحب ولولا أن الله يقدر على أن يشغل الأوهام كيف يشاء ويذكر بما يشاء ،
أو ينسى ما يشاء ، لما اجتمع أهل داره وقصره ، وسوره وربضه وخاصته ومن
يخدمه من الجن والانس والشياطين ، على الأطباق بأنه حى . كذلك كان عندهم .
فحدث ما حدث من موته ، فلما لم يشعروا به كانوا على ما لم يزالوا عليه . فعلينا
أن الجن والشياطين كانت توهم الأغبياء والعوام ، والحشوة والسفلة ، أن عندهما
شيئا من علم الغيب — والشياطين لا تعلم ذلك — فأراد الله أن يكشف من أمرهم
للجهال ما كان كشفه للطباء . فبهذا وأشباهه من الأمور نحن إلى الاقرار به
مضطرون بالحجج الاضطرازية فليس لخصومنا حيلة إلا أن يوافقونا ، وينظروا
في العلة التي اضطررنا إلى هذا القول ، فإن كانت صحيحة فالصحيح لا يوجب
إلا الصحيح . وإن كانت سقيمة علمنا إنما أوتينا من تأويلنا (١) .

٢ — ويحتاج الجاحظ أولئك الذين يطعنون من أهل الكتاب ، ويتابعهم
في ذلك بعض المتصوفة في حل الصيد والذبح ، كما هو مضمن في النص القرآنى .
يعرض حججهم أولا ، إنهم (. . .) يظهرون التقدر من الصيد ، ويرون أن ذلك
من القسوة ، وأن أصحاب الصيد لتؤديهم الضراوة التي اعترتهم من طروق الطير
في الأوكار ، ونصب الحبال للطباء ، التي تنقطع عن الخشعان حتى تموت هزلا
وجوعاً وأشلاء السباع على بهائم الوحش وستسلم أهلها إلى القسوة وإلى التهاون

(١) بالحيوان ج ٤ ص ٨-٩٣ كذلك فيما ورد في القرآن عن المسخ بقف الدهرية
فريقين ، فريق يترك المسخ بقف وفريق يترك المسخ أثراً من آثار البيئة أو هو نتيجة لطوائف
وبكاد يوافقهم على هذا النظام ، استاذ الجاحظ. لولا ورود الخبر القرآنى فيما غيره من المعتزلة
يقولون بالقلب فن صورة الأدمى إلى صورة الفردة والخنزير كما يفهم من ظاهر الآية تفصيل
النقاش فيها . الحيوان ج ٤ ص ٧٠-٧٤ .

بدماء الناس . والرحمة شكل واحد ومن لم يرحم الكلب لم يرحم الظبي ، ومن لم يرحم الظبي لم يرحم الجدى ، ومن لم يرحم المصفر لم يرحم الصبي . وصغار الأمور تؤدي إلى كبارها . وليس ينبغي لأحد أن يتهاون بشيء مما يؤدي إلى القسوة يوما . وأكثر ما سمعت هذا الباب من ناس من الصوفية ، ومن النصارى ، لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة ، في رفض الذبائح ، والبنس لإراقة الدماء ، والزهد في أكل اللحم . .) واذن فهو أمام فريقين ، الزنادقة أصل الفكرة ، ثم متابعيه من النصارى ، وينصرف عن مناقشة المتصوفة لأنهم مقلده في هذا الرأي وبأسلوب الظلمة والنور ، وهما من معاني المتزندقة يناقش الجاحظ هذه الفكرة : (وقد كان يرحمك الله — على الزنديق ألا يأتي ذلك في سباع الطير ، وذوات الأربع من السباع . فأما قتل الحية والعقرب ، فما كان ينبغي لهم البتة أن يقتلوا في قتلها طرفة عين . لأن هذه الأمور لا تخلوا من أن تكون شرأ صرفا ، أو يكون ما فيها من الخير مغمورا بما فيها من الشر . والشر شيطان ، والظلمة عدو النور . فاستحياء الظلمة وأنت قادر على إمامتها ، لا يكون من عمل للنور . بل قد ينبغي أن تكون رحمة النور لجميع الخلائق والناس إلى استنقاذها من شرور الظلمة وكما ينبغي أن يكون حسنا في العقل استحياء النور والعمل في تخليصه والدفع عنه — فكذلك ينبغي أن يكون قتل الظلمة وإمامتها ، والقول على إهلاكها ، وتوهمين أمرها — حسنا . والهيمة التي يرون أن يدفعوا عنها أيضا مخرجة إلا أن شرها أقل فهم إذا استبقوها فقد استبقوا الشرور المخالطة لها . فانزعوا أن ذلك إنما جاز لهم لأن الأغلب على طباعها النور فليغتفروا في هذا الموضع إدخال الأذى على قليل ما فيها من أجزاء الشر كما اغتفروا ما في إدخال الزواح والسرور على ما في الهيمة من أجزاء الظلمة لدفعهم عن الهيمة ، إذ كان أكثر أجزائها من النور) . فكذافي براعة جدل ، ولغات ذكية يدير حوارها مع الخصوم ، ويتلفت إلى النصارى فيكون من حديثه إليهم حديث التاريخ : (كيف كان الناس أمام

الحكم بما في التوراة أيام موسى وداود ، وهما صاحبا حروب وقتل وسبأ وذبايح ؟ نعم حتى كان القربان كله أو عامته حيوانا مذبوحا ، لذلك سميت بيت المذبح . ولستنا نسألكم عن سيرة النصارى اليوم ، ولكننا نسألكم عن دين موسى وحكم التوراة ، وحكم صاحب الزبور . وما زالوا عندكم إلى أن أنكروا ربوبية المسيح على أكثر من حالنا اليوم في الذبايح ...) .

ثم من حديثه حديث المعاصرة والمشاهدة ، وحديث العقل والمجادلة : (وبعد قائما بمحمدكم تأكلون السمك أكلا ذريعا وتقذرون من اللحم . أفلان السمك لا يألم القتل ، أم لأن السمك لما قتلتموه بلا مسكين لم يحس قتله ؟ فالجميع حيوان ، وكل مقتول يألم ، وكل يحس . فكيف صار أكل اللحم قسوة ، وأكل السمك ليس بقسوة ، وكيف صار ذبح البهائم قسوة ولا تكون تفرقة ما بين السمك والماء حتى يموت قسوة ، وكيف صار ذبح الشاة قسوة وصيد السمك بالسنانير المذرية المعقفة ليس لها شعائر تخالف العقاف المنصوص في جهاتها وكذا ، وكيف وهي وإن لم تنشب في أجوافها ، وتقضي على مجامع أرواحها ، لم يقدر على أخذها .

وكيف صار وجع اللبة من الجزور أقسى من ضرب النبائل ؟ أم كيف صار طعن العير بالرمح ، ونصب الحبائل للظباء ، وإرسال الكلاب عليها أشد من وقع النبائل في ظهر السمك ؟ ولأنكم تكثرون قولكم ، لا نأكل شيئا فيه دم أيام صومنا ، فللسمك دم ، ولا بد لجميع الحيوان من دم أو شيء يشاكل الدم فما وجه اعتلالكم بالدم ؟ الآن كل شيء فيه دم فهو أشد ألما ؟ فكيف تعلم ذلك ؟ وما الدليل عليه ؟ ... الخ) (١) .

(١) الحيوان ٤ ص ٤٢٧-٤٣٦ ؛ وفي الحيوان ٥ ص ٦٩ يرده الملاحظ . مطايع
المجوس في عذاب النار ، وفي الحيوان ٦ ص ٢٦٥-٢٧٢ يحتاج من يطعنون في استراق سمع

٣ — فريق آخر جادله الجاحظ ، وهم أولئك المسلمون الذين يخالفون المعتزلة رأيهم ، ولعله يكفيننا هنا أن نشير إلى ما أداره الجاحظ من حوار عن الصمت والكلام وأيهما أفضل . ونحن نلح تحت ذلك المظهر الجدلي الهادئ . هذا التيار الصائب من الخصام في الرأي بين المعتزلة والمحدثين ، فإن المحدثين كانوا مرتبطين بالنص الحديث أو ظاهر النص القرآني لا يعدونهما وكان موقفهما في النقاش العقلي الكلامي من المعتزلة موقفاً سليماً فتعالم إذن تجاه الجدل منحنى الصمت والسكوت . ومن هذه الناحية يهاجمهم الجاحظ مبرزاً في قوة ووضوح فضيلة البيان على الصمت ، وحاجزاً ما قد يكون للصمت من فضيلة في حدهما الضيق الذي ينسجم وطبيعة ما فطر عليه الإنسان من البيان . يسوق الجاحظ أولاً نصوصاً حديثة أو غيرها يستشهدون بها لرأيهم : (وفي الحديث المأثور : د رحم الله من سكت فسلم ، أو قال ففهم . د والسلامة فوق الغنيمة ، لأن السلامة أصل والغنيمة فرع . وقال النبي ﷺ . د إن الله يبغض البليغ الذي يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها ، . وقيل : لو كان الكلام من فضة ، لكان السكوت من ذهب) . ونلح هنا أن ما يورده الجاحظ نصوص مروية لا يبسطها نقاش أو يضيقها تفسير من المحدثين ، ولذلك يحاور هو في منطق أمر مقابل بين البيان والصمت — ممثلاً لصاحب البلاغة والخطابة ، وأهل البيان وحب التبيين . ومع تأويله لتلك النصوص المروية يستجلب حشداً من النصوص يخدم فكرته : (إنما عاب النبي

الشياطين السمع كما حدث القرآن . ويتابع حجاجه في الحيوان ٦٨ ص ٤٩٦ — ٥٠٠ ، كذلك يورد أقوال الطاعنين فيما عقبوا به على الآي القاصصة عن هدهد سليمان وكان من ردهوده عليهم أن توعده سليمان الهدهد بالقبح إنما هو من واهي التربية أولاً ، وحتى أن أقصد وعيده فهو حبل من سبل منايا الهدهد ، وثانية أن توعده سليمان الهدهد إنما هو على ظاهر الرأي ، وقد ناقره القول ليظهر الآية والأعجوبة . تفصيل ذلك في الحيوان ٤٨ ص ٧٧ — ٨٥ .

ﷺ المتشادين والثرثارين والذي يتخلل بلسانه تمخل الباقرة بلسانها ، والإعرابي المتشادق وهو الذي يصنع بفكيه وبشديقه ما لا يستجيزه أهل الأدب من خطباء أهل المدر . فمن تكلف ذلك منكم فهو أعيب ، والذم له ألزم .

وقد كان الرجل من العرب يقف الموقف فيرسل عدة أمثال سائرة ، ولم يكن الناس جميعا ليتمثلوا بها إلا لما فيها من المرفق والانتفاع . ومدار العلم على الشاهد ولعل . وإنما حثوا على الصمت لأن العامة إلى معرفة خطأ القول أسرع منهم إلى معرفة خطأ الصمت ، ومعنى الصامت في صمته أخفى من معنى القائل في قوله ، وإلا فإن السكوت عن قول الحق في معنى النطق بالباطل . ولعمري أن الناس إلى الكلام أسرع لأن في أصل التركيب أن الحاجة إلى القول والعمل أكثر من الحاجة إلى ترك العمل ، والسكوت عن جميع القول . وليس الصمت كله أفضل من الكلام كله ، ولا الكلام كله أفضل من السكوت كله ، بل قد علمنا أن عامة الكلام أفضل من عامة السكوت وقد قال الله عز وجل : « سماعون للكذب آكالون للسحت » فجعل سمعه وكذبه سواء .

وقال الشاعر :

بنى عدى ألا يا انهوا سفيهمكم إن السفينة إذا مالم يته مأمور

وقال آخر :

فإن أنا لم آمر ولم أنه عنكما ضحكك له حتى يلج ويستشري

وكيف يكون الصمت أنفع ، والإيثار له أفضل ، ونفعه لا يكاد يجاوز رأس صاحبه ونفع الكلام يعم ويخص ، والرواة لم ترو سكوت الصامتين ، كما روت كلام الناطقين ، وبالكلام أرسل الله أنبياءه لا بالصمت ، ومواضع الصمت المحمودة قليلة ، ومواضع الكلام المحمودة كثيرة ، وطول الصمت يفسد اللسان . وقال بكر بن عبيد الله المزني : طول الصمت حبسه . كما قال عمر بن الخطاب :

ترك الحركة عقله . وإذا ترك الإنسان القول ماتت خواطره ، وتبطلت نفسه ،
وقسد حسه . وكانوا يروون ضياعهم الأرجاز ويعطونهم المناقلات ، ويأمرونهم
برفع الصوت وتحقيق الإعراب ، لأن ذلك يفتق اللهاة ، ويفتح الجرم . واللسان
إذا أكثر تقلبيه رق ولان ، وإذا أقلت تقلبيه وأطلت إسمكانه جسا وظظ .

وقال عباية الجعفي : لولا الدربة وسوء العادة لامرت فتياننا أن يمارى بعضهم
بعضاً . وأية جارحة متمتها الحركة ولم تمرنها على الاعتدال . أصابها من التعقد على
حسب ذلك المنع . ولم قال رسول الله ﷺ للناطقة الجعدي : لا يفضض الله فاك ؟
ولم قال لكعب بن مالك : ما نرى الله لك مقالك ذلك ؟ ولم قال لهيذان بن شيخ :
رب خطيب من عيسى ؟ ولم قال لحسان : أهدج الفطاريق من بنى عبد مناف ،
والله لشرك أشد عليهم من وقع السهام ، في عبس الظلام ؟ وما تشك أنه عليه
السلام قد نهى عن المراء ، وعن التزيد والتكاف ، وعن كل ما ضارع الرياء
والسمعة ، والتفج والبذخ ، وعن التهاثر والانشاغب ، وعن المماثلة والمغالبة . فأما
نفس البيان ، فكيف ينهى عنه . وأبين الكلام كلام الله ، وهو الذي مدح النبيين
وأهل التفصيل (١) .

على أن المحدثين في الواقع وإن لم يخوضوا غمار المناظرة فقد كان لهم أسلوب
درسهم يتعمضون به مما التزموه من صمت حيال النقاش العقلي إلا وهو أسلوب
الجرح والتعديل فراحوا ينتبعون سقطات وسلوكيات المعتزلة ليجرحوا ويطلعون
في عانة ما يروون .

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧٣ ، ومن أمثلة حجاج المعتزلة لفرق الأخرى
ما يرويه الجاحظ من حاجة بدر المعتزل وبكر الخارجي في طاعة المهدي ومصيبته في الحيوان
ج ٦ ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

٤ — وثمة جماعة أخرى يجادلهم جداً عقلياً خالصاً دون أن تكون بيعة
وبينهم خصومة ، ولكنه الخلاف في الرأي مثل من قلوا : (وضرب الله عز وجل
لنصف الناس وعجزهم مثلاً ، فقال : يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن
الذين تدهون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وأن يسلبهم الذباب
شيئاً لا يستنفذوه منه ضعف الطالب والمطلوب . فقال بعض الناس : قد سوى
بين الذبان والناس في العجز ، وقالوا : فقد يولد الناس من النملين الفراش وغير
الفراش وهذا خلق على قوله : « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير ، وعلى قوله :
« أحسن الخالقين ، وعلى قول الشاعر :

وأراك تغرى ما خلفت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

قيل إنما أراد الاختراع ، ولم يرد التقدير (١) .

(ج) الميدان الاجتماعي :

والميدان الثالث في هذا اللون الكلامي هو الميدان الاجتماعي . وفي مثل هذا
المجال نجد الجاحظ يشير النقاش في قالب كلامي اللون ، فباعتبار هذا النقاش
شكلاً منطقياً نحده كلامي اللون ، وباعتباره مضموناً نحده اجتماعياً يدور حول
المصيبة الإقليمية أو الجنسية ، من مثل ما يشور بين العرب بعضهم وبعض . كهذه
المصيبة بين عرب الشمال والجنوب ، والذي يركز الجاحظ حولها حديثه . فـعرب
الشمال يفخرون بأن الله عز وجل بعث محمداً رسولاً وهم قومه ، أما قحطان فأول

(١) الحيوان ٣٨٣ ص ٣٨٣ وبنافس الجاحظ عقلياً في الحيوان ٣٨٣ ص ٣٧٧ . لم كان
المسخ بالقردة والخنازير وأيس بغيرهما من الحيوان مما هو أدون خلقة وفلا ويمحدث شيئاً
بصرياً صدر عن رأي حسن النية في تحليل أمية الرسول في البيان والبيان ٣٨٣ ص ٣٧٧ .

عروبهم لإسماعيل الذى أنطقه الله بالعربية المبينة على غير التلقين والتعريف ، فلم يكونوا من قومه ، ويرد الجاحظ قولتهم بأن الله عز وجل إذا بعث نبياً من العرب فقد بعثه إلى جميع العرب وكلهم قومه ، فكيف وقد بعثه الله إلى الآخر والأسود ؟ مستظهِراً بالنص القرآنى والحديث (١) . أو كهذه المصيبة الجنسية القومية التى تحتل مكاناً بارزاً من تأليف الجاحظ ونعنى بها موقف الشعوية من العرب . وللاجاحظ فى هذا توجيه يربط فيه بين الشعوية والدين ، مفاده أن الشعوية مرفقة إلى معاداة الاسلام نفسه : (... وربما كانت العداوة من جهة المصيبة فإن عامة من ارتاب بالاسلام إنما كان أول ذلك رأى الشعوية والتأدى فيه ، وطول الجدل المؤدى إلى القتال ، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله ، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ، وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة . فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام . إذ كانت العرب هى التى جاءت به ، وكانوا السلف والقذوة) (٢) .

ونجتزئ فى هذا الميدان الشعوبى بجزء حوارى من إحدى رسائل الجاحظ وعنوانها (مفاخرة الجوارى والغلمان ...) :

قال صاحب الغلمان :

إن من فضل الغلام على الجارية أن الجارية إذا وصفت بكمال الحسن قيل :
كانها غلام ووصيفه غلامية . قال الشاعر يصف جارية :

لها قد الغلام وعارضاه وتفتير المبتلة العوب ...

وأكثر من قول الشاعر قول الله عز وجل : « يطوف عليهم غلمان لهم
كانهم لو لئو مكنون » وقال الله تبارك وتعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون »

(١) تفصيل هذا النقاش فى البيان والتبيين ٣ ص ٢٩٠-٢٩٦ .

(٢) المجهول ٧ ص ٢٢٠ .

بأكواب وأباريق ، فوضفهم في غير موضع من كتابه ، وشوق إليهم أوليائه ..

قال صاحب الجوارى :

قد ذكر الله جل اسمه الحور العين أكثر مما ذكر الوالدان ، فاحتجك في هذا إلا كحجتنا عليك . وما صان الله به النساء . أنه جعل في جميع الأحكام شاهدين : منها الاشتراك بالله ، وقتل النفس التي حرم الله تعالى ، وجعل الشهادة على المرأة إذا رميت بالزنى أربعة مجتمعين غير مفترقين في موضع ، يشهدون أنهم رأوه مثل الميل في المسكحلة . وهذا شيء عسير لما أراد الله من إغماض هذا الحد إذ جعل فيه الشدخ بالحجارة . وإنما خلق الله الرجال بالنساء ..

قال صاحب الغلمان :

إن أحداً لا يدخل الجنة إلا أمرد ، كما جاء في الحديث : « إن أهل الجنة يدخلونها مجرداً مكحلين » ، والنساء إلى المرد أميل ، وله أشهى كما قال الأعشى :

وأرى الفواني لا يواصلن أمرداً فقد الشباب وقد يصلن إلا مرداً

قال صاحب الجوارى :

فإن الحديث قد جاء عن الرسول ﷺ : « حبيب إلى النساء والطيب ، وجعل قرعة عيني في الصلاة » ، وأم يأت للغلمان مثل هذه الفضيلة . وقد فتن بالنساء الأنبياء عليهم السلام ، منهم داود ، ويوسف عليهما السلام .

قال صاحب الغلمان :

لو لم يكن من بلية النساء إلا أن الزنى لا يكون إلا بهن ، وقد جاء في ذلك من التخليط ما لم يأت في غيره في الكتاب نصاً ، وفي الروايات الصحيحة . قال الله تبارك وتعالى : « ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً » . وقال :

« ولا يؤمنون به من يفعل ذلك باق أناما » يضادف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا . . وقال : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة » . وقد جعل بينهما إذا لم يكن شهود التلاعن والفرقة في عاجل الدنيا ، إلى ما أعد للكاذب منهما من اللعن والغضب في الآخرة .

قال صاحب الجوارى :

ما جعل الله من الحد على الزاني إلا ما جعل على اللوطي مثله . . وقد روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه أتى بلوطي ، فأصعد المثلثة ، ثم رمى منكسا على رأسه . . وقال : « هكذا يرمى به في نار جهنم » وحدث عن أبي بكر رضي الله عنه : أنه أتى بلوطي فمرب عليه حائطا . . وحديث أنس قال : لعن رسول الله ﷺ المؤثمين من الرجال ، والمذكورات من النساء . . الخ (١) .

ولقد تبدو الرسالة بجوارها أدبية المظهر ولكن لونها الشعبي غير خاف ، فوراء التعصب للفلان شعوية فارسية واضحة ، إذ أن الجنسية المثلية إنما انتقلت إلى العرب عن طريق الفرس ، أما التعصب للنساء فأصعابه عرب . على أنه حين تقدم المحاورة بالمتحاورين تسمع صاحب الفلانة يقول لصاحب الجوارى وقد استشهد بشعراء العرب ومنهم عذريو الهوى كاشفا عن شعوبيته : (والسكنك اختجبت علينا بأعراب أجلاف جفاة ، غدوا باللبوس والشقاء ونشأوا فيه ، لا يعرفون من رفاغة العيش ولذات الدنيا شيئا إنما يسكنون القفار ، ويتغرون من الناس كنفور الوحش ، ويقتاتون القنفاذ والضباب . . الخ) (٢) .

(١) رسالة مفاخرة الجوارى والفلان من مجموعة رسائل الجاحظ ص ٩٥-١٠١

نشر عبد السلام هارون . ١٠ مكتبة الخانجي بمصر ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .

(٢) رسالة مفاخرة الجوارى والفلان ص ١٠٥ ، ومن أمثلة هذا الميدان في البيان

وفي مثل هذا الميدان الجدالي ترى معاني النص — قرآنياً أو حديثياً — تتقاذف بين فريقين الحوار فكل يلتوى بمعاني النص الوجهة التي يريد .

ولقد يقف الجاحظ حيناً موقف المتفرج يرى أو يسمع ولا يبدى رأياً أى يجري الحوار في حياد ولكنه في الأغلب يختم الحوار برأى من يناصبه ، كما رأينا في رسالة مفاخرة الجوارى والغلمان .

ويبقى أن الجاحظ قد يطوع له أن يتوول معاني النص القرآني والحديثي ، فيتداوله خصمان كل من زاويته . فالتناقض على كل حال في الفهم والتأويل ، ويظل النص القرآني وثيقاً بعيداً عن عبث التحريف والتغيير . أما موقف الجاحظ هذا من الحديث المتناقض إذ يعرضه — وهو ما هو ذكاء وفطنة — فربما يريد به لينطق عن نفسه ، وكان دلالة الحال تصرح بما دخل الحديث من وضع حتى ليجد كل مخالف بغيته في النصوص الحديثية على وجه الخصوص ، ولنا على كل حال متابعة قريبة حين نعود إلى بيان فهم الجاحظ للنص الحديثي .

والنبيين ٣٠ ص ٥-٧ طعن الشموية على العرب استعمالهم المصا في الخطابة من بينهما يطعنون به على عادات ونقايد العرب ، اجتماعية أو أدبية والحوار الطويل الذي يديره قطبان متكلمان أحدهما يمثل العرب وهو النظام صاحب الكلب أما سعيد الشموي فهو صاحب الديك ، يستخدم أصحاب الكلب الحديث في جدلهم متبئين فضل الكلب في الحيوان ١٠ ص ٣٥٦ والحيوان ٢٠ ص ١٨١-١٩٠ ويرد عليهم الكثرة أصحاب الديك فيستجلبون في محاورتهم أحاديث في فضل الديك في الحيوان ٢٠ ص ٢٥١-٢٥٤ ، ولما بيني صاحب الكلب أن الغراب أفضل من الديك ينظره رأي صاحب الديك في الحيوان ٣٠ ص ٣١٠-٤١٤ ويدور حوار بين العربي صاحب الضأن والفارسي صاحب المني يستدل كل فريق بحديث في فضل حيوانه الرامز لقوميته : الحيوان ٥٠ ص ٥٠٣-٥٠٩ .

اللور الموضوعي :

مضم المعزلة ما في القرآن من موضوعات بحكم أن النص القرآني كان مدار احتجاجهم ودفاعهم . ومكنتهم ثقافتهم للفلسفة المنطقية من أن يتصف درسم القرآن أولاً بهذه النظرة الشاملة المحلقة ، ثم هو يتسم ثانياً بالتقوى الجزئي لآي القرآن وموضوعاته . ولعل الجاحظ - من سلك مسلك مدرسته في هذا السبيل ووسع نظره الشاملة إلى القرآن - تنبه إلى ما نادى به اليوم من تفسير موضوعي للقرآن يتناول موضوعاً موضوعاً في وحدة متكاملة وفي نسقها التاريخي .

تحدث الجاحظ عن موضوع النار في القرآن مبرراً مواطن تعظيمها فيه ، بادئاً ببنى إسرائيل ونار القربان : (فن مواضعها التي عظمت بها أن الله عز وجل جعلها لبنى إسرائيل في موضع امتحان لإخلاصهم ، وتعرف صدق نياتهم فكانوا يتقربون بالقربان ، فمن كان منهم مخلصاً نزلت نار من قبل السماء حتى تحيط به فتأكله ، فإذا فعلت ذلك كان صاحب القربان مخلصاً في تقربه . ومق لم يروها وبقي القربان على حاله ، قضوا بأنه كان مدخول القلب فاسد النية ، ولذلك قال الله تعالى في كتابه : « الذين قالوا أن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسول من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموه إن كنتم صادقين ، . والدليل على أن ذلك قد كان معلوماً قول الله عز وجل : « قد جاءكم رسول من قبلي بالبينات وبالذي قلتم ، . ثم أن سر على عباده وجعل بيان ذلك في الآخرة . وكان ذلك التدبير مصلحة ذلك الزمان ووفق طبائعهم وعلاهم وقد كان القوم من المعاندة والغبابة على مقدار لم يكن لينجع فيهم ويكمل لمصلحتهم إلا ما كان في هذا الوزن . فهذا باب من عظم شأن النار في صدور الناس) .

ويستدعي الحديث عن بني إسرائيل ذكر نار موسى : (وما زاد في تعظيم شأن النار في صدور الناس قول الله عز وجل : « وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعل آتيكم منها بقبس أو أجدر على النار هدى فلما أتاها نودي يا موسى . إني أنا ربك فاخلع نعليك إنيك بالوادي المقدس طوى » . وقال عز وجل : « إذ قال موسى لأهله إني آنست ناراً سأتيكم منها بخير أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون . فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين » . وكل ذلك مما زاد في قدر النار في صدور الناس) .

... فنار إبراهيم : (ومن ذلك نار إبراهيم عليه السلام . وقال الله عز وجل : « قالوا سمعنا فتن يذكركم يقال له إبراهيم . قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون » . ثم قال : « قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين » . فلما قال الله عز وجل : « قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم » كان ذلك مما زاد في نباهة النار وقدرها في صدور الناس) .

ثم يعقب هذا يذكر باباً آخر في تنويه القرآن الكريم بشأن منافع النار عموماً : (وهو قوله عز وجل : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » ، والنار من أكبر الماعون وأعظم المرافق . ولو لم يكن فيها إلا أن الله عز وجل قد جعلها الزاجرة عن المعاصي ، لكان ذلك يزيد في قدرها ، وفي نباهة ذكرها . وقال تعالى : « أفرأيتم النار التي تورون ، أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن الممشئون » ، ثم قال : « نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين » ، فقف عند قوله : « نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً » فإن كنت بهذا القول مؤمناً فتذكر ما فيها من النعمة أولاً ثم آخرها ، ثم توهم مقادير النعم وتصاريقها) .

ويحدث حديث العقل والمنطق في أن التخويف بالنار نعمة : (وقد علمنا أن الله عذب الأمم بالفرق والرياح وبالخاصب والرجم ، وبالصواعق وبالحسف والمسخ والجوع ، وبالنقص من الثمرات ، ولم يبعث عليهم نارا ، كما بعث عليهم ريحا وحجارة وجعلها من عقاب الآخرة ، ونهى أن يحرق بها شيء من الهوام وقال : لا تعذبوا بعذاب الله ، فقد عظمها كما ترى ، فتفهم — رحمك الله فقد أراد الله إلهامك . وقد قال الله تعالى للثقلين : يرسل عليكما شواظ من نار وتحاس فلا تنصران . فبأي آلاء ربكما ما تكذبان ، . ولم يعن أن التعذيب بالنار نعمة يوم القيامة ولكنه أراد التحذير بالخوف والوعيد بها ، غير إدخال الناس فيها ، وإحراقهم بها)^(١) وفي موطن آخر يلحق بكلامه هذا أن النار من عذاب الآخرة وليست من عذاب الدنيا (وما عظم الله به شأن النار أنها تنقم في الآخرة من جميع أعدائه وليس يستوجبها بشرى من بشرى . ولا جنى من جنى بضعف ولا ظلم ، ولا جناية ولا عدوان ولا يستوجب النار إلا بعداوة الله عز وجل وحده ، وبها يشفى صدور أوليائه من أعدائهم في الآخرة)^(٢) .

حقا لم يطبق الجاحظ منهج التفسير الموضوعي — بتفصيلاته كما نفهمه اليوم ، ولكن على كل حال هو مدرك لأصل الفكرة ، وهو أن يكون الموضوع القرآني محور التفسير في لست تاريخي متكامل ، ذلك أن التفسير الجزئي للقرآن فيه من غير شك إخلال بمعنى الوحدة الموضوعية ، ولا زالت غالبية تفاسيرنا حتى اليوم بجالها هذا النطاق الجزئي .

(١) الحيوان ج ١ ص ٤٦١ - ٤٦٤

(٢) الحيوان ج ٥ ص ٩٦ أمثلة أخرى لهذا التنبؤ الموضوعي : ما ذكره السكيت

في القرآن من مديح وذم في الحيوان ج ٢ ص ٨٦ ويسرد بعض ما ذكره القرآن من الحيوان في الحيوان ج ٤ ص ٣٧ ، ويورد بعض أنواع العذاب المذكور في القرآن ، في الحيوان ج ٤ ص ٤٦ ، ٤٧ ثم يفتت عند العذاب بالجراد والقمل وبلاء : في الحيوان ج ٥ ص ٥٤٥ - ٥٤٨ ، ويسوق ما ورد من الملائكة في القرآن ، الحيوان ج ٦ ص ٢٢٠ - ٢٢١

اللغة الاجتماعية:

إن أدب الجاحظ المصور لبيئته وعصره لخير شاهد على هذه الخصيصة الاجتماعية للجاحظ ، فلم يغادر أدبه فئة وقع عليها بصر الجاحظ وأملت بها باصرته إلا وحدث عنها حديثاً يصور الظاهر من مسلكها ويتلقت الباطن من حركات نفوسها وعقولها ، حدث عن التجار ، والبحريين ، والمغنيين ، والنوكي والزهاد ، والقصاص ، والقصابين ، والمعلمين . . الخ ، ونقد أدواء عصره حين سخر من البخلاء وحدث عن اللصوص وأبان عن حيل المكدين وصور نفسيات القوادين ... الخ ، ولكن هذا موضوعه درس أدبي للجاحظ من هذه الزاوية . أما ما نقصد إليه هنا فهو ما فطن إليه الجاحظ من مؤثرات حول النص ، تربط بين النص وبيئته المادية أو المعنوية ، ومثل هذا الربط ضرورة له معطياته المعنوية ، ذلك أن تجريد النص من ظروفه يبيح الاحتمالات فيه . ولكن وضع اليد على ملابسات النص وأجوائه تحدد بدقة المدلول المراد بل وتوثق النص حين يطمئن فيه طاعنون .

قال المؤمنون بما جاء من الآية في قصة الفيل : (وقد جعل الله الفيل من أكبر الآيات وأعظم البرهانات للبيت الحرام ولقبة الإسلام ، وتأسيساً لنبوة النبي ﷺ وتعظيماً لشأنه ولما أجرى من ذلك على يدى جده عبد المطلب حين غدت الحبيشة لتهدم البيت الحرام وتذل العرب فلم يذكر الله منهم ملكاً ولا سوقه باسم ولا نسب ولا لقب ، وذكر الفيل باسمه المعروف ، وأضاف السورة التي ذكر فيها الفيل إلى الفيل وجعل فيه من الآية أنهم كانوا إذا قصدوا به نحو البيت تعامى وبرك ، وإذا خلوه وسوموه صد عنه وصدف ...) فقال الطاعنون : (كان الناس رجلين : رجل قد سمع بهذا الخبر من رجالات قريش الذين يجتزون إلى أنفسهم

١١٢ - التفسير

بذلك التعظيم ، كما كانت السدنة تكذب للأوثان والأصنام والأنصاب لتجرب بذلك للمنافع . ورجل لم يكن عنده علم بأن هذا الخبر باطل يتقدم على إنكار ذلك الخبر وجميع قريش تثبته) .

وهنا ينهض الجاحظ ليضئ ما حول النص ، بادئاً بتحليل التركيب السكاني لمكة ، ثم بيان حال القوم — نفسياً واجتماعياً — ممن عاصروا أحداث الفيل : (إن مكة لم تزل دار خزاعة وبقايا جرم وبقايا الأمم البائدة . وكانت كنانة منها النساء . وكانت مر بن أد من رهط صوفة والربيط منها أصحاب المزدلفة وإليه كانت السدانة . وكانت عدوان وأبو سيارة عميلة بن أهزل ، تدفع بالناس ، وقد كان بين خزاعة وبقايا جرم ما كان حتى انتزعوا البيت منهم . وقد كان بين ثقيف وقريش لقرب الدار والمصاهرة ، والتشابه في الثروة والمشاكلة في المجاورة تحاسد وتنافر ، وقد كان هنالك فيهم الموالى والقطان والنازلة ومن يحج في كل عام ، وكان البيت مزوراً على وجه الدهر يأتونه رجالاً وركباناً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، وبشق الأنفس كما قال الله تعالى : « فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم » ، وكانوا بقرب سوق عكاظ وذى بحاز وهما سوقان معروفان ، وما زلنا قائمين حتى جاء الإسلام ، فلا يجوز أن يكون السالب والمسلوب ، والمفتخر به والمفتخر عليه ، والحاسد والمحسود ، والمتدين به والمنكر له ، مع اختلاف الطبائع وكثرة العمال يجمعون كلهم على قبول هذه الآية ، وتصديق هذه السورة ، وكلهم مطبق على هداوة النبي ﷺ والكفر به .

والمحلون من العرب . ممن كان لا يرى للحرم ولا للشهر الحرام حرمة : طيء كلها ، وخثعم كلها ، وكثير من أحياء قضاة ويشكر والحارث بن كعب وهؤلاء كلهم أعداء في الدين والنسب . هذا مع ما كان في العرب من النصاري الذين

يخالفون دين مشركي العرب كل الخلاف كتغلب وشيبان وعبد القيس وقضاة ،
وغسان وسليح ، والعبادة ، وتنوخ ، وعاملة ، ولحم وجذام وكثير من بلحارث
ابن كعب ، وهم خطاء وأعداء يغاورون ويسبون ويسبى منهم ، وفيهم
الثور واللات والطوائل ، وهي العرب والستة الحداد ، وأشعارها التي إنما
هي مياهم ، وهممها البعيدة ، وطلبها للطوائل ، وذمها لكل دقيق وجليل من الحسن
والقبيح ، في الأشعار والأرجاز والأسجاع ، والمزدوج والمنثور ، فهل سمعنا
بأحد من جميع هؤلاء الذين ذكرنا أنكر شأن الفيل ، أو عرض فيه بحرف
واحد (١) بل ويفطن الجاحظ إلى ما قد يؤثر في معنى النص من عصبية اجتماعية

(١) الحيوان ج ٧ ص ٢١١ ، ٢١٧ ، أمثلة أخرى نلناها في تفسيره الاجتماعي للكتابة .
الحيوان ج ١ صفحات : ٤٨ ، ٤٩ ، ص ٩٦ — ٩٨ ، وحديثه عن البيان ووظيفته في
المجتمع . الحيوان ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥ ، ويقرر أنه قل نبى إلا وقد حدثت عند مولده أو
قبل مولده أو بعد مولده أشياء لم يكن يحدث مثلها . الحيوان ج ٦ ص ٢٧٦ ويحدث فرعون
آخر من الحيوان ج ٧ ص ٢١٨ — ٢٢٠ عن أن علامات الأنبياء مرتبطة بأحوال مصرم
وأحوال ناسه ، ولما يطمئن طاعنون من النصارى على المسلمين ذبحهم الحيوان وصيده بشيرون
إلى أن حال ذابحى الحيوان اجتماعياً سيء مما يشىء من غضب الله عليهم . فيكون من رد
الجاحظ عليهم أن يرض لهذه الحال الاجتماعية التي نسبوها لقضاين وانهم من ذابحى الحيوان
والمتعاملين فيه ، بل والحال الاجتماعية للنصارى في إقبالهم على السمك حتى ليظنونه
على المسلمين في أيام بعثتها بسجلها الجاحظ ، ويكثرون من ذبح اللحوم وأكلها في أعياد
فصحهم . الخ : الحيوان ج ٤ ص ٤٢٧ — ٤٣٦ ونذكر هنا أيضاً خبرة الجاحظ بالنص
لأنه ينقده في مصره ووسط ملابساته ، فثمة خطبة تلصق لماوية قالها وقد زاره — كما
تقول الرواية — نقر من قريش يتباشرون بموته . وبعد إذ يوردها يكون من نقده الرواية
لها : وفي هذه الخطبة أبقاك الله خروب من العجب . منها أن الكلام لا يشبه السبب القوي
من أجله دعاهم لماوية . ومنها أن هذا المذهب في تصنيف الناس وفي الأخبار عما هم عليه من
القهر والإذلال ، ومن التقية والخوف أشبهه بكلام على رضى الله عنه ومما فيه وحاله ، منه
بحال لماوية . ومنها أنا لم نجد لماوية في حال من الحالات يسلك في كلامه . ملك الزهاد
ولا يذهب مذهب العباد . . . البيان والتبيين ج ٢ ص ٥٩ — ٦١ .

لفاهمه ومفسره . هذا أبو عبيدة وقد شرت عنه شعوبيته وطعنه على العرب يتأول وفق هواه الشعوبى ، تقول رواية الجاحظ : (... وقد ذكرت العرب هذه الأمم البائدة والقرون السالفة ولبعضهم بقايا قليلة وهم أشلاء فى العرب متفرقون مغمورون مثل جرهم وجاسم ووبار وعملق ، وأميم وطعم وجديس ولقمان والهرماس ، وبنى الناصور وقيل بن عتر ، وذى جدن ... فأما ثمود فقد خبر الله عز وجل عنهم فقال : « وثموداً فما أبقي » ، وقال : « فهل ترى لهم من باقية » ، فأنا أعجب من مسلم يصدق بالقرآن يزعم أن فى قبائل العرب من بقايا ثمود . وكان أبو عبيدة يتأول قوله : « وثموداً فما أبقي » ، إن ذلك إنما وقع على الأكثر وعلى الجمهور الأكبر . وهذا التأويل أخرجه من أبى عبيدة سواء رأى فى القوم ، وليس له أن يحىء إلى خبر عام مرسل غير مقيد ، وخبر مطلق غير مستثنى منه ، فيجعله خاصاً كالمستثنى منه . وأى شيء بقى لطاعن أو متأول بهذا قوله : « فهل ترى لهم من باقية » ، فكيف يقول ذلك إذا كنا نحن قد نرى منهم فى كل حى باقية . معاذ الله من ذلك (١) .

الرد العلمى :

فى هذا السبيل يجب التفرقة بين أن نستخدم العلم فى التعرف على دلالة الخالق على الخالق — فيما أشار إليه النص القرآنى — وبين أن نقحم النص القرآنى على نظريات علمية قابلة للتغير والتحول كل آن وحين . فهى فى الأولى وسيلة معينة على التأمل والتفهم ، وهى فى الثانية فرض قسرى لكتاب دينى على العالم ، وتعريضه للنقض والتبديل يجعله — وهو باق على الزمان — متبنياً لمبادئ علمية لها صفة

(١) البيان والتبيين ١ - ص ١٨٧ - ١٨٨ .

الزمنية المتغيرة ، في حين أن العلم لم ، ولن ، يعطى كلمة أخيرة فاصلة في مسألة وقضاياها . والجاحظ في عصر كانت الفلسفة فيه مختلط بالعام لم يقف من تفسير القرآن هذا الموقف الثاني ، وإنما وقف الموقف الأول ، فجعل العلم أداة يستنير بها فهمه ، ويستضيء إدراكه للنص ، وبغير ما تتبع مستقص — ليس هنا مجاله — لما كان يسلكه الجاحظ في منهج تفكيره من ملاحظة وتجارب ذات نتائج . ثم فروض يعرضها للشك يتدرج منه إلى يقين وثبت (١) نحاول تأثر الجاحظ فيما أفاد بتلك الأداة ، العلم ...

حدد الجاحظ موقفاً للإنسان من هذا للكون ، الإنسان الذي تتلاقى فيه ملامح مما في الوجود الكبير : (أو ما علمت أن الإنسان الذي خلقت السماوات والأرض وما بينهما من أجله ، كما قال عز وجل : « سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه » ، إنما سمىه العالم الصغير سليل العالم الكبير ، لما وجدوا فيه من جمع أشكال ما في العالم الكبير ، ووجدنا له الحواس الخمس ، ووجدوا فيه المحسوسات الخمس ، ووجدوه يأكل اللحم والحب ، ويجمع بين ما تقتاته البهيمة والسبع ، ووجدوا فيه صولة الجمل ، ووثوب الأسد وغدر الذئب وروغان الثعلب ، وجبن الصفر ، وجمع الذرة ، وصنعة السرفة ، وجود الديك ، وإلف الكلب ، واهتداء الحمام .. وسمىه العالم الصغير لأنهم وجدوه يصور كل شيء بيده ، ويحكى كل صوت بفمه . وقالوا : ولأن أعضائه مقسومة على البروج الإثني عشر والنجوم السبعة ، وفيه الصفراء وهي من نتاج النار ، وفيه السوداء وهي من نتاج الأرض

(١) يقول في الحيوان ٦٤ ص ٣٥ : وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها ، لتعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً ، فلا يكن في ذلك ألا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه .

وفيه الدم وهو من نتاج الهواء ، وفيه البلغم وهو من نتاج الماء . وعلى طبائعه الأربع وضعت الاوتاد الأربع .

فجعلوه العالم الصغير إذ كان فيه جميع أجزائه وأخلاطه وطبائمه ، ألا ترى أن فيه طبائع الغضب والرضا ، وآلة اليقين والشك ، والاعتقاد والوقف ، وفيه طبائع الفطنة والغباء والسلامة والمكر ، والنصيحة والغش ، والوفاء والغدر والرياء والإخلاص ... وما لا يحصى عدده ، ولا يعرف حده (١) .

والإنسان على هذا القدر ، وبهذه القيمة ، يعجز عن قدر الحيوان ، يعجز عما أودع الله (. . .) صدور صنوف سائر الحيوان من ضروب المعارف وفطرها عليه من ضروب الهدايات وسخر حناجرها له من ضروب النغم الموزونة ، والأصوات الملائمة ، والمخارج الشجية ، والأغاني المطربة ، فقد يقال أن جميع أصواتها معدلة ، وموزونة موقعة ، ثم الذي سهل لها من الرفق العجيب في الصنعة بما ذلله الله تعالى لمناقيرها وأكفها ، وكيف فتح لها من باب المعرفة على قدر ما هيا لها من الآلة ، وكيف أعطى كثيراً منها من الحس اللطيف ، والصنعة البديعة من غير تأديب وتشقيف ، ومن غير تقويم وتلقين ومن غير تدريج وتمارين ، فبلغت بمفوها وبمقدار قوى فطرتها من البديهة والارتجال ، ومن الابتداء والاقتضاب ما لا يقدر عليه حذاق رجال الرأي ، وفلاسفة علماء البشر بيد ولا آلة . بل لا يبلغ ذلك من الناس أكملهم خصالاً وأتمهم خلالاً ، لا من جهة الاقتضاب والارتجال ، ولا من جهة التعسف والاقتدار ، ولا من جهة التقدم فيه ، والتأني فيه والتأني له ، والترتيب لمقدماته ، وتمكين الأسباب المعينة عليه . فصار جهد الإنسان الثاقب الحس ، الجامع القوى ، المتصرف في الوجوه ، المقدم في

الأمور ، يعجز عن عفو كثير منها ، وهو ينظر إلى ضروب ما يحى منها ، كما أعطيت العنكبوت ، وكما أعطيت السمكة ، وكما علم النحل ، بل وعرف التروط من بديع المعرفة ، ومن غريب الصنعة ، في غير ذلك من أصناف الخلق . ثم لم يوجب لهم العجز في أنفسهم في أكثر ذلك إلا بما قوى عليه الهمج والحشاش وصفار الحشرات ، ثم جعل الإنسان ذا العقل والتسكين ، والاستطاعة والتعريف وذا التكلف والتجربة وذا الثأني والمنافسة ، وصاحب الفهم والمسايرة ، والمتبصر شأن العاقبة ، متى أحسن شيئاً كان كل شيء دونه في الغموض عليه أسهل ، وجعل سائر الحيوان ، وإن كان يحسن أحدها ما لا يحسن أحذق الناس متى أحسن شيئاً عجيباً ، لم يمكنه أن يحسن ما هو أقرب منه في الظن ، وأسهل منه في الرأي ، بل لا يحسن ما هو أقرب منه في الحقيقة . فلا الإنسان جعل نفسه كذلك ، ولا شيء من الحيوان اختار ذلك ، فأحسن هذه الاجناس بلا تعلم ، ما يتمتع على الإنسان وإن تعلم . فصار لا يحاوله إذ كان لا يطمع فيه ، ولا يحسدها إذ لا يؤمل اللحاق بها ، ثم جعل تعالى وعز هاتين الحكمتين بإزاء عيون الناظرين وتجاه أسماع المعتبرين ، ثم حث على التفكير والاعتبار ، وعلى الانعاط والازدجار ، وعلى التعرف والتبين ، وعلى التوقف والتذكر ، فجعلها مذكرة منبهة ، وجعل الفطر تنشئ الخواطر وتجول بأهلها في المذاهب ذلك الله رب العالمين . فتبارك الله أحسن الخالقين ، (١) .

هذا إذن هو الموقف ، لإنسان ينعكس عليه ما في الوجود ، ولكنه عاجز عما أتيج للحيوان من قدرات ، وإذن فليكن هذا الحيوان مناط تأمله ، ومصدر درسه ثم آية وعظة . لقد جعل تعالى وعز : (بعض الوحوش كسوباً عتسالا وبعض

الوحوش متوكلا غير محتال ، وبعض الحشرات يدخر لنفسه رزق سنته ، وبعضاً يتكل على الثقة بأن له كل يوم قدر كفايته ، رزقاً معداً وأمرأ مقطوعاً ، وجمل الهمج يدخر ، وبعضه يتكسب وبعض الذكور يعول ولده ، وبعض الذكور لا يعرف ولده ، وبعض الإناث تخرج ولدها ، وبعض الإناث تضيع ولدها وتكفل ولد غيرها ، وبعض الأجناس معطوفة على كل ولد من جنسها ، وبعض الإناث لا تعرف ولدها بعد استغنائها عنها ، وبعض الإناث لا تزال تعرفه وتعطف عليه ، وبعض الإناث تأكل ولدها وكذلك بعض الذكور ، وبعض الأجناس يعادى كل شيء ويكسر بيضها أو يأكل أولادها . وجعل يتم بعض الحيوان من قبل أمهاتها ، وجعل يتم بعضها من آبائها ، وجعل بعضها لا يلتصق الولد وإن أتاه الولد ، وجعل بعضها -تفرغ لهم في حب الذرة والناس الولد وجعل بعضها يزواج وبعضها لا يزواج ، ليكون للتوكل من الناس جهة في تكسبه وانخطر على بالهم أسباب البر والعقوق ، وأسباب الحظر والتربية وأسباب الوحشة من الأرحام الماسة) . ويرى الجاحظ أنه لما كان اقتران المعاني واختلاف العلل قال رسول الله ﷺ لبعضهم : « اعقلها وتوكل » وقال لبلال : « أنفق بلال ولا نخش من ذى العرش إقلا لا » ومن ثم فهو يوصى بالدرس لكل ما في هذا الوجود والنظر فيه : (فافهموا هذا التدبير ، وتعلموا هذه الحكم ، واعرفوا مداخلها ومخارجها ، فإن الله عز وجل لم يرد في كتابه ذكر الاعتبار والحث على التفكير ، والترغيب في النظر وفي الثبوت والتعرف ، ألا وهو يريد أن تكونوا علماء من تلك الجهة ، حكاء من هذه التعبئة) .

إن الجاحظ يضع المعرفة في خدمة هذا الوجود ، وفي تحديد مسلك الإنسان منه ، بالمعرفة تتكشف أسرار هذا الوجود ، ويتكيف الإنسان منه بحيث يفيد لذيائه كما يفيد لآخرته ، وبهذا يحقق الإنسان قيمته في الحياة : (ولولا استعمال

المعرفة لما كان للمعرفة معنى ، كما أنه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى ولولا تمييز المضار من المنافع ، والردى من الجيد بالعيون المجمولة لذلك لما جعل الله عز وجل العيون المدركة .

والإنسان الحساس إذا كانت الأمور المميزة عنده ، أخذ ما يحتاج إليه وترك ما يستغنى عنه ، وما يضر من أخذه فياخذ ما يحب ، ويدع ما يكره ، ويشكر على المحبوب ويصبر على المكروه ، حتى يذكر بالمكروه كيفية العقاب ويذكر بالمحسوب كيفية الثواب ويعرف بذلك كيفية التضاعيف ويكرن ما يفهم رادعاً له ، ويمتنع بالصبر عليه ، وما يسره باسطاً له ويمتنع بالشكر عليه . وللعقل في خلال ذلك مجال ، والرأى تغلب ، وتنفش للخواطر أسباب ، ويتهيا أصواب الرأى أبواب . ولتكون المعارف الحسية والوجدانات الغريزية ، وتميز الأمور بها إلى ما يتميز عنه كذا ، العقول وتحمسه المقاييس . وليكون عمل الدنيا سداً إلى عمل الآخرة ، وليترقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول . ومن معرفة الروية من غاية إلى غاية ، حتى لا يرضى من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم ، ونجاه من العقاب الدائم (١) .

وإذا كان قد تحدد على ضوء هذه النصوص أن للإنسان ، أى إنسان مسلماً ، في هذا الكون ، تنحقق به ذاته ، بأن ينفع بهذا الكون حياته النفع المادى والروحى ، وأن يدخر لآخرته حسن الاجر ، وما هذا كله إلا حصيلة النظر في هذا الكون وقبس المعرفة منه — فأجدر بالمتكلم أن يجمع إلى علم الدين علم الفلسفة والمعرفة بالعلوم الطبيعية ؛ وهو ما يطلق عليه الجاحظ — معرفة الطبائع : (ولا يكون المتكلم جامعاً لافطار الكلام متمكناً في الصناعة حتى يكون الذى يحسن من كلام

الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلاسفة والعالم عندنا الذي يجمعها ، والمصيب الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الاعمال) وهو يعترف بصعوبة هذا الجمع بين تحقيق التوحيد ومعرفة الطبائع (واعمري أن في الجمع بينهما بعض الشدة) (١) ولما ينتقد الجاحظ أطباء زمانه ، يأمل لو كان الكلام صفة الأطباء والعلم صفة المتكلمين : (وما كان أحوجنا وأحوج جميع المرضى أن يكون جميع الأطباء متكلمين ، وإلى أن يكون المتكلمون علماء ، فإن الطب لو كان من نتائج حذاق المتكلمين ومن تلقى منهم له ، لم نجد في الأصول التي يبنون عليها من الخل ما نجد) (٢) .

وبالعلم الطبيعي لا تتأكد معرفة إلا بعد تجربة ، ومن هنا أخذ المعتزلة ومنهم الجاحظ بالمنهج التجريبي يتوصلون به إلى الحقيقة . ولنكتف هنا بخبرة ممارسة للجاحظ يرويها لقد شاع أن (الأفاعى تسكرة ربح السذاب والشيخ ، وتسريح إلى نبات الحرمل . وأما أنا فإن القيت رأسها وأنفها من السذاب ما غمرها فلم أرى على ما قالوا دليلاً) (٣) .

(١) الحيوان ج ٢ ص ١٣٤-١٣٥ .

(٢) الحيوان ج ٥ ص ٥٩ ، ومن أمثلة نهج المعتزلة العلم نصبتان أشهر ضمنها

معارف علم الحيوان ، انظر الحيوان ج ٦ ص ٢٨٤-٢٩٧ .

(٣) الحيوان ج ٦ ص ٣٩٩ ، ويسأل الجاحظ قصاباً عما يشاع عن أن خصية الجمل - ولحققت لا توجد عند ذبحه فيكذب القصاب هذه القالة واسكن الجاحظ لا يشفيه إلا المعالجة فيرسل إليه القصاب بهدئ بشقة وخصية جمل مذبوح . الحيوان ج ٦ ص ٤٣٩ - ٤٤٠ ، ويسأل الجاحظ بخرياً عن دهوى أرم - طاطا ليس أن السمكة لا تتلحم الطعم أبداً إلا ودهوى شيء من ماء فيكذبها : الحيوان ج ٦ ص ١٧ ، ١٨ والجاحظ يروي أمثلة لتجارب مدرسته الاعتزالية كتجربة لمسكار البهائم : الحيوان ج ٢ ص ٢٢٨ - ٢٢٩ وحديث للنظام في تجربة لمسكار البهائم والسباع : الحيوان ج ٢ ص ٢٣٠ ، وتجربة بطل ما قيل من =

بل ويمعن الجاحظ في تطبيق هذا المبدأ ليتحقق من معنى بيت شعري - يقول الجاحظ: (والشدن يحي الأغر :

كضرب القيون سيديك الحد بشد يوم الجنائب ضرباً وكيداً .

فلم أعرفه ، فسألت بعض الصياقة فقال : نعم ، هذا بين معروف ، إذا أخرجنا الحديد من الكير في يوم شمال ، واحتاجت في القطع إلى مائة ضربة ، احتاجت في قطعها يوم الجنوب إلى أكثر من ذلك ، وإلى أشد من ذلك الضرب لأن الشمال يابس ويقصف ، والجنوب يرطب ويلدن (١) .

تلك دلائل الأخذ بأسلوب العلم عند الجاحظ ، فانتأثر روحه العلمية هذه فيما عرض له من تأويل النص وإضاءة جوانبه . ففي آية : « ويخلق ما لا تعلمون » ، يورد رأى بعض المفسرين - ونظنه معتزلياً - (من أراد أن يعرف معنى قوله : « ويخلق ما لا تعلمون » ، فليوقد ناراً في وسط غيضة أو في صحراء برية ثم ينظر إلى ما يغطي النار من أصناف الخلق من الحشرات والهمج فإنه سيرى صوراً ، ويتعرف خلقاً لم يكن يظن أن الله تعالى خلق شيئاً من ذلك العالم . وعلى أن الخلق الذي يغطي ناره يختلف على قدر اختلاف مواضع العياض والبحار والجبال . ويعلم أن ما لم يباغه أكثر وأعجب) . ويكون من رضا الجاحظ عن هذا التأويل قوله ، (وما أرد هذا التأويل وأنه ليدخل عندي في جملة ما تدل عليه الآية . ومن لم يقل ذلك لم يفهم عن ربه ولم يفقه في دينه) (٢) .

== وسيلة قتل النمل . الحيوان ٤ - ص ٣٦ . وحديث بعض أهل العلم من أصحاب الأخبار والتجربة عن وثب الذكورة على الذكورة : الحيوان ٤ - ص ٥١ .

(١) الحيوان ٤ - ص ٤٠٧ .

(٢) الحيوان ٢ - ص ١١٠ ، ١١١ .

ويعطون قوم في تأويل آية : « واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر
إذ يعدون في السبت إذ تأتيتهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبثون
لا تأتيتهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون » طعنوا بغير علم ولا بيان فقالوا :
(وكيف يكون ذلك وليس بين أن تجيء في كل هلال فرق ، ولا بينها إذا جاءت
في رأس الهلال فرق ، ولا بينها إذا جاءت في رأس السنة فرق ، وهذا بحر البصرة
والأبلة ، يأتيتهم ثلاثة أشهر معلومة معروفة من السنة السمك الاسبور ، فيعرفون
وقت مجيئه وينظرونه ويعرفون وقت انقطاعه ، ويجيء غيره ، فلا يمكنهم
الحال إلا قليلاً حتى يقبل السمك من ذلك البحر في ذلك الأوان ، فلا يزالون في
صيد ثلاثة أشهر معلومة من السنة ، وذلك في كل سنة مرتين لكل جنس) . .

ويرد الجاحظ عليهم رد ذي العلم يبرز بنقاشه مكان الحكمة في النص ،
ويبين قيمة مضمونه : (قلنا لهؤلاء القوم : لقد أصبتم في بعض ما وصفتم وأخطأتم
في بعض . قال الله تعالى : « إذ تأتيتهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبثون
لا تأتيتهم » . ويوم السبت يدور مع الأسابيع ، والأسابيع تدور مع شهور
القمر . وهذا لا يكون مع استواء من الزمان . وقد يكون السبت في الشتاء
والصيف والخريف ، وفيما بين ذلك . وليس هذا من باب أزمان قواطع السمك
وهيج الحيوان وطلب السفاد ، وأزمان الفلاحة ، وأوقات الجزر والمد وفي سبيل
الأنواء ، والشجر كيف ينفض الورق والثمار ، والحيات كيف تسليخ ، والأيائل
كيف تلقى قرونها ، والطيور كيف تنطق ومتى تسكت . . .

وقد أقررنا بعجيب ما نرى من مطالع النجوم ، ومن تنامي المد والجزر
على قدر امتلاء القمر ونقصانه وزيادته ونقصه ، واستمراره . وكل شيء يأتي على
هذا النسق من المجاري ، فإنما الآية فيه لله وحده على وحدانيته .

فإذا قال قائل لاهل شريعة ولاهل مرسى ، من أصحاب بحر أو نهر أو واد

أو عين أو جدول : تأتيكم الحيتان في كل سبت . أو قال : في كل رمضان .
ورمضان متحول الأزمان في الشتاء والصيف ، والربيع والخريف . والسبت
يتحول في جميع الأزمان . فإذا كان ذلك كانت تلك الأعجوبة فيه دالة على توحيد
الله تعالى ، وعلى صدق صاحب الخبر ، وأنه رسول ذلك المسخر لذلك المصنف .
وكان ذلك المحيى خارجاً من النسق القائم والمادة المعروفة . وهذا الفرق بذلك
بين والحمد لله (١) .

ولا يتمحل الجاحظ متوسلاً بالحدائق العلمية في تفسير الآي - ديدن بهض معاصرينا -
واسكنه يمرض هنا في سورة يوسف لبعض آياتها عرضاً فظناً يفصل فيه بين الحكمة
الإلهية والمقررات العلمية المعروفة والسمع إليه : (وايس الذي يحكى من صدق
الحس في لائم من بعض الناس . وعن النعام والسباع ، والفار والذئب وضروب
من الحشرات من شكل ما نطق به القرآن العظيم من شأن يعقوب ويوسف عليهما
الصلاة والسلام حين يقول تعالى : قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف لولا أن
تفقدون . قالوا تافه إنك إني ضللك القديم ، . وكان هذا من يعقوب بعد أن
قال يوسف : اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه أبي يأت بصيراً وأتوني
بأهلكم أجمعين ، ولذلك قال : ولما فصلت العير قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف
لولا أن تفقدون ، ثم قال : فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً ،
وإنما هذا علامة ظهرت له خاصة ، إذ كانوا لا يشتمون أرواح أولادهم إذا
تباعدوا عن أنوفهم وما في طاقة الحصان الذي يجد ريح الحجر بما يجوز الغلوتين
والثلاث . فكيف يجد الإنسان وهو بالشام ريح ابنه في قميصه ساعة فصل من
أرض مصر ؟ ولذلك قال : ألم أقل لكم إني أعلم من الله ما لا تعلمون ، (٢) .

(١) الحيوان ج ٤ ص ١٠٠ - ١٠٤

(٢) الحيوان ج ٤ ص ٤٦٦ من الأمثلة الأخرى لهذا اللون العلمي تفسير الجاحظ =

اللوحة النفس :

أحاطت بالملاحظ منذ صغره عوامل نهت فيه العقل ، وأيقظت الملاحظة وأرهفت الحس ، نشأ في أسرة أحاطت بها أسباب الولاء والتبعية ، ثم أحس مرارة اليتيم ، وعرض الفقر ، فقد كانت أمه تكفله ، وكان هو يعينها على أسباب العيش (١) واجتمع إلى هذا كله دماسته ، فهو شديد السمرة ، جاحظ العينين قصير القامة ، صغير الأذنين ، قصير العنق (٢) ...

كانت العيون تتقحمه ، ويحس هو هذا ، فينبهه لكل خطرة ، ويشعر بكل همسه وهكذا نشأ مفطوراً على الحساسية . ولما اكتملت له المعرفة وصعد منذ القاع حيث نشأ إلى القمة حيث تقاب وتردد على ساح الخلفاء والوزراء والأعيان تجمعت لديه الخبرة الممارسة بما عليه النفس البشرية من طباع وميول تعلموا أو تسفل ، خاصة وقد أحاطت به عوامل الحسد والعداوة لما نبه أمره واتصلت بالسلطان أسبابه . وصورت كتبه ملامح رائعة من خبرته بالحركات النفسية

== لبعض الآي متوسلاً بمعرفة الزمان بحالات القدر : الحيوان ١ - ص ٤٦ - ٤٧ وحديثه من الأجنحة حين ينكر أقوام على القرآن في ذكره منها العدد غير الزوجي : الحيران ٣ - ص ٢٣١ - ٢٣٣ وتفسير ما توسر به الزاعمون لسماع النعامة : الحيوان ٤ - ص ٣٨٦ - ٣٨٨ ورد ما طعن به الطاعنون في آي الرجم بالشهب حين قالوا لئننا لم نجد كوكباً قط خلا مكانه لو صح أنها للرجم الحيوان ٦ - ص ٤٩٦ - ٥٠٢ ويورد الجاحظ رأى أستاذة النظام في السكون ، بمعنى اجتماع الماء والنار في الشجرة مستديلاً بآي قرآني : الحيوان ٤ - ص ٩٢ - ٩٣ (١) يروي ياقوت في معجم الأدباء ١٦ - ص ٧٤ أن الجاحظ وهو يبيع الخبز والصدك بسبعان من نواحي البصرة .

(٢) الجاحظ اشارل يلات ص ١٠٠ ط دمشق . دار البقعة العربية ١٩٦١ م .

الإلسانية (١) .

والجاحظ بهذه المعرفة ذات الخطر في فقه النص والإحساس بمضمونه عرض للتأويل القرآني مستبطناً ما وراء المعنى من خبرة شفاقة بالنفس ، وحس دقيق واع بدبيب الحركة فيها ، وهو منهج نتوق اليوم إلى تناول النص القرآني به تناولا متعمقا ، وقد وفقنا على مستكشفات في النفس الإلسانية لم يكن عصر الجاحظ قد أتاحها له ...

يحدث الجاحظ عن ضرورة البيان حديث النفس فيقول : (وهو البيان الذي جعله الله تعالى سبباً فيما بينهم ، ومعبراً عن حقائق حاجاتهم ، ومقرفاً لمواضع سد الخلّة ورفع الشبهة ومداواة الحيرة ولأن أكثر الناس عن الناس أفهم منهم عن الأشباح المائلة ، والأجسام الجامدة ، والأجرام الساكنة ، التي لا يتعرف ما فيها من دقائق الحكمة وكنوز الآداب وينابيع العلم ، إلا بالعقل الثاقب اللطيف ، وبالنظر التام النافذ ، وبالآداة الكاملة ، وبالأسباب الوافرة . والصبر على مكروه الفكر ، والاحتراس من وجوه الخدع والتحفظ من دواهي الهوى ، ولأن الشكل أفهم عن شكاه وأمكن إليه وأعجب به . وذلك موجود في أجناس البهائم وضروب السباع . والصبي عن الصبي أفهم له ، وله آف وإليه أنزع . وكذلك العالم والعالم والجاهل والجاهل . وقال عز وجل لنبيه عليه الصلاة والسلام : « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ، لأن الإنسان عن الإنسان أفهم وطباعه بطباعه آنس . وعلى قدر ذلك يكون موقع ما يسمع منه ... » (٢) .

(١) نحيل في هذا مثلاً على منهجه النفسي في مزج الجسد بالمثل لماذ يعلم أن القاري، ملول بطبعه يفر نشاطه إذا كان الأمر كله جداً : الحيوان ٦٨ ص ١٥ ومواضع كثيرة من كتبه ورسائله مجال العرس المفصل لها بحث تستغل به .

(٢) الحيوان ١٨ ص ٤٤ - ٤٦ .

ويذكر الجاحظ آياً عرضت لصفة العرب تشرح نفسياتهم ، ليرد فيها بحديثه عن فضل المفهم والمتفهم : (... ثم قال الله تبارك وتعالى في باب آخر من صفة قريش والعرب : « أم تأمرهم أحلامهم بهذا » ، وقال : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ، وقال : « أنظر كيف ضربوا لك الأمثال » : وقال : « وإن كان مكرم لتزول منه الجبال » ، وعلى هذا المذهب قال : « وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم » . وقال للشاعر في نظر الأعداء بعضهم إلى بعض :

يتقارضون إذا التقوا في موقف نظراً يزبل مواعظ الأفـدام

وقال الله تبارك وتعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم لأن مدار الأمر على البيان والتبيين » ، وعلى الإفهام والتفهم . وكلما كان اللسان أبين كان أحمد ، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد .

والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل ، إلا أن المفهم أفضل من المتفهم وكذلك المعلم والمتعلم . هكذا ظاهر هذه القضية ، وجمهور هذه الحكومة إلا في الخاص الذي لا يذكر والقليل الذي لا يشهر (١) .

وينظر الجاحظ إلى الخط من زاوية النفس في مجال الترهيب : (قال الله تبارك وتعالى : « كراماً كاتبين يعلمون ما يفعلون » ، وقال الله عز وجل : « في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة » ، وقال : « فأما من أوتي كتابه بيمينه وقال : « أما من أوتي كتابه وراء ظهره » ، وقال : « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » ، ولولم تكتب أعمالهم لكأن عفوفة لا يدخل ذلك الحفظ لسيان ، ولكنه تعالى وعز علم أن كتاب المحفوظ ونسخه أو كد وأبلغ في الإنذار والتحذير ، وأهيب في الصدور (٢) .

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ١٢/٢١ .

(٢) الحيوان ١ ص ٦٢

ويعرض للخصائص النفسية لدى العامة في كل عصر وفي كل عصر والتي تلاقى كلها حولها : (وذكر الله عز وجل رد قريش ومشركي العرب على النبي ﷺ قوله ، فذكر أفاضلهم ، وجهد معانيهم ، ومقادير همهم التي كانت في وزن ما يكون من جميع الأمم إلى أنبيائهم فقال : « تشابهت قلوبهم وقال : « أتوا صوابه » ثم قال : ونخضتم كالذي خاضوا ، ومثل هذا كثير ألا ترى أنك لا تجد بداً في كل بلدة وفي كل عصر للعكاكة فيهم على مقدار واحد وجهة واحدة ، من السخط والحق ، والغباء والظلم وكذلك النخسوس على طبقاتهم ، من أصناف ما يبيعون ، وكذلك السماكون والفلاسون وكذلك أصحاب الحلقان ، كلهم في كل دهر وفي كل بلد ، على مثال واحد وعلى جهة واحدة . وكل حجام في الأرض فهو شديد الاستهتار بالنبيذ ؛ وإن اختلفوا في البلدان والأجناس والأسنان . ولا ترى مسجوناً ولا مضروباً عند السلطان إلا وهو يقول : إني مظلوم ، ولذلك قال الشاعر :

لم يخلق الله مسجوناً تسائله ما بال سجنك إلا قال مظلوم
وليس في الأرض خصمان يتنازعان إلى حاكم ، إلا كل واحد منهما يدعى
الإصاف والظلم على صاحبه (١) .

ويشير سريعاً إلى ما فطرت عليه النفس من حب الأرض التي نشأت عليها :
(وأخبر الله عز وجل عن طبائع الناس في حب الأوطان فقال : « قالوا وما لنا
ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا ، وقال : « ولو أنا كتبنا
عليهم أن يقتلوا أنفسهم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم » (٢) .

(١) الحيوان ٢٨ ص ١٠٥/١٠٦

(٢) الحيوان ٣٨ ص ٢٢٨ ،

ويرى أن الخوف من الشيطان صورة ثابتة في كل نفس ، تروع الناس على مدى ما يتفاوتون بينات وطباعا ، فيقول في الآية : « إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلوعها كأنه رؤوس الشياطين ، (ليس أن الناس رأوا شيطانا قط على صورة ، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين ، واستسماجه وكرامته ، وأجرى على السنة جميعهم ضرب المثل في ذلك — رجع بالايحاش والتفكير ، وبالإضافة والتفريع ، إلى ما قد جمعه الله في طباع الأولين ، والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم ...) (١) .

اللوحة الروائية :

لو تسمحنا امددنا الجاحظ مفسراً روائيا من غير شك إذ أنه حاكبه تفاسير روائية ، لكن ما نقصد هنا هو موقف الجاحظ من تلك الألوان من التفسير المنقول . نلح في أحدها التفسير القريب للنص بما لا ينصرف عن المضمون المراد ونلح في آخر من البدعية ما لا يتفق والنص ، وإنما يحاول الفت بما فيه من غريب الخبر وجديد المعنى ، وثالث نلح فيه من القصص ما هو من صنع الخيال أو من آثار قوم دخلوا الاسلام ودسوا في التفسير تراثهم الاسطوري . على أننا قبل أن ندخل في تفصيل هذا كله نقف أولا من الجاحظ عند رأيه في التفسير الروائي لنعقب بمواقف الجاحظ من تلك التفاسير الروائية جميعا .

(١) الحيوان ٤ - ص ٣٩ - ٤٠ أمثلة أخرى : تعليل النفس اقزع قوم فرعون من عصا موسى وقد قلبت حية . الحيوان ٤ - ص ١٥٨ - ١٦٢ ، ويرى الجاحظ في مخلوقات الله إحياءات نفسية . الحيوان ١ - ص ٣٣ - ٣٥ ويحدث عن هدهد صابان ومشاركته الإنسان الحس وفطنته إلى تمييز ما بين الهدى والضلال . الحيوان ٤ - ص ٧٢ - ٨٥ وينقل تفسيراً يروى أنه من حمزلي فيه تعليل نفسي لجسم سليمان من حديث النمل . الحيوان ٤ - ص ٢٠ .

أولاً - أن ما لا خلاف عليه من عقيدة أو مذهب ، أو يحتمله مضمون النص يميزه الجاحظ ولا يتوقف أمامه ، فيورد في موضوع الدعاء بضعة تفاسير روائية نصها : (عبد العزيز بن أبان عن سفيان في قوله : « دعواهم فيها سبحانك » كان أحدهم إذا أراد أن يدعو قال : « سبحانك اللهم » سفيان عن ابن جريج ، عن عكرمة ، قال في قوله تعالى : « قد أجبت دعوتكما » قال : كان موسى عليه السلام يدعو وهارون يؤمن ، فجاءهما الله داعيين .

قال : لما وقع يونس في البحر وقد وكل به حوت ، فلما وقع ابتلعه فأهوى به إلى قرار الأرض ، فسمع تسبيح الحمى ، فنادى يونس في الظلمات « أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين » قال : ظلة بطن الحوت . وظلمة البحر ، وظلمة الليل ، وقال الله تبارك وتعالى : « فلو لا أنه كان من المسبحين . لبث في بطنه إلى يوم يبعثون » (١) .

ولتر هنا صفيحة بتلك للتفاسير الروائية يوردها في موضوع خصاء الدواب يلتقي من بينها تفسيراً مرتكزاً على قاعدة أساسية في فهم أى مضمون ، وهو أن تكون بنية الكلام دالة على هذا المضمون ، ولا نقحمة نحن من عندياتنا بلا دلالة لفضيه أو سياق معنوى ... وإلى نص الجاحظ بعد إيراد أحاديث تنهى عن الخصاء يقول (... وأبو جعفر الرازي قال : حدثنا الربيع بن أنس عن أنس ابن مالك في قوله تعالى : « ولأمرنهم فليغيرن خلق الله » قال هو الخصاء ...

أبو بكر الهذلي عن عكرمة في قوله تعالى : « ولأمرنهم فليغيرن خلق الله » قال : خصاء الدواب .

قال : وقال سعيد بن جبير : أخطأ عكرمة ، هو دين الله .

نصر بن طريف قال : حدثنا قتادة عن عكرمة في قوله تعالى : « فليغيرن خلق الله » قال : خصاء البهائم . فبلغ مجاهد فقال : كذب هو دين الله .

ويصل الجاحظ فيما انتقد به سعيد بن جبير ومجاهد تأويل عكرمة . مؤسداً لقاعدة فهم المضمون : (فمن العجب أن الذي قال عكرمة هو الصواب ، ولو كان هو الخطأ لما جاز لأحد أن يقول له كذبت . والناس لا يضمنون هذه الكلمة في موضع خطأ الرأي ممن يظن به الاجتهاد وكان ممن له أن يقول . ولو أن لساناً سمع قول الله تبارك وتعالى « فليغيرن خلق الله » قال : إنما يعني الخصاء ، لم يقبل ذلك منه ، لأن اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء ، وإذا كان اللفظ عاماً لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء بعينه إلا أن يكون النبي ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية ، أو يكون جبريل عليه السلام قال ذلك للنبي ﷺ لأن الله تبارك وتعالى لا يضمن ولا ينوي ، ولا يخص ولا يعم بالقصد ، وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه ، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد ، وليس بينه وبين الله تعالى عمل آخر كالذي يكون من الناس ، تعالى الله عن قول المشبهة علواً كبيراً) ثم يذكر تفسيراً يتفق فيه ابن عباس وعكرمة : (أبو جرير عن عمار بن أبي عمار أن ابن عباس قال في قوله تعالى : « ولأمرنهم فليغيرن خلق الله » قال : هو الخصاء .

وأبو جرير عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس مثله ...) (١) .

ثانياً — أما التفسير الروائي المتكافئ فإن الجاحظ يقف منه موقف المستنكر ، وهو يورد في هذا السبيل رأى أستاذه النظام في طائفة تكلفت في تفسيرها الروائي بما لا تسمح به دلالة اللفظ في النص ، قال : (كان أبو إسحاق يقول :

لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين ، وإن نصبوا أنفسهم للعادة ، وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم وليكن عندكم عكرمة ، والكابي والسدي ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان ، وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة . فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا ...) ثم يذكر أمثلة لما تكلفوه من التفسير وينقده : (... قالوا في قوله عز وجل : « وأن المساجد لله » ، إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلّي فيها ، بل إنما عني الجباه وكل ما سجد الناس عليه : من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة .

وقالوا في قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » ، إنه ليس يعنى الجمال والنوق وإنما يعنى السحاب .

... وقالوا في قوله تعالى : « ويل للمطففين » ، الويل : واد في جهنم ثم قعدوا يصفون ذلك الوادى . ومعنى الويل في كلام العرب معروف وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام ، وهو من أشهر كلامهم .

... وقال آخرون في قوله تعالى : « عينا فيها تسمى سلسيلا » ، قالوا : أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض . قالوا : وإنما هي : سل سبيلا إليها يا محمد . فإن كان كما قالوا فأين معنى تسمى ، وعلى أن شيء وقع قوله تسمى ، فتسمى ماذا ، وما ذلك الشيء .. الخ (١) .

ولا يسمح الجاحظ أبداً بتفسير روائى يتحايل على مضمون النص بما ليس فيه ، يقول : (وكان الواقدي يروى عن بعض رجاله أن لسان موسى كانت

عليه شامة فيها شمرات ، وليس يدل القرآن على شيء من هذا ، لأنه ليس في قوله :
« واحلل عقدة من لساني ، دليل على شيء دون شيء » (١) .

هذه الطائفة من المفسرين أغربت بمروياتها لتتفق سوقها عند العامة ، وثمت طوائف أخرى كان تكافها عن هوى وقصد ، كأن تؤول للغاية لغاية تخدم أفكارها ، وكذلك تأويل الصوفية سباحة في خيالاتها يقول الجاحظ : (وقد قال الله عز وجل : « والتين والزيتون » ، فزعم زيد بن أسلم أن التين دمشق ، والزيتون فلسطين . وللغاية في هذا تأويل أرغب بالمترة عنه وذكره . وقد أخرج الله تبارك وتعالى الكلام مخرج القسم ، وما تعرف دمشق إلا بدمشق ، ولا فلسطين إلا بفلسطين ، فإن كنت إنما تقف من ذكر التين على مقدار طعم يابس ورطب ، وعلى الاكتنان بورقه وأغصانه ...) وبعد إذ يعدد نفع شجر التين والزيتون يخلص إلى أنه إن كان وقوفك عند هذه المنافع الدنيوية الحسية (فقد أسأت ظناً بالقرآن وجهلت فضل التأويل وليس لهذا المقدار عظمها الله عز وجل وأقسم بهما ونوه بذكرهما) .

ولم يكشف الجاحظ عن مقصد القسم بهاتين الشجرتين ، ولكن بعقب كلامه حديثه عن التأمل في أدنى الكائنات ومنها قوله : (ولو وقفت على جناح بعوضة وقوف معتبر ، وتأملت تأمل متفكر بعد أن تكون ثاقب النظر سليم الآلة غواصاً على المعاني ... لمئات مما توجدك للعبرة من غرائب الطوامير الطوال ، والجلود الواسعة الكبار ...) (٢) المقصد إذن التأمل في حكمة الخالق على هذه الصورة ، ومن ثم استفادة دروس وعظات من صورة هذا الوجود .

(١) البيان والتبيين ١ ص ٣٧

(٢) الحيوان ١ ص ٢٠٨-٢٠٩

أما الصوفية ، وأحمد بن حائط — وكان معتزلياً له منكرات خيال — فقد تصدى لهم الجاحظ نافذاً في لذع : (زعم ابن حائط وناس من جهال الصوفية أن النحل أنبياء ، لقوله عز وجل : د وأوحى ربك إلى النحل ، وزعموا أن الحواريين كانوا أنبياء لقوله عز وجل : د وإذا أوحيت إلى الحواريين قلنا : وما خائف إلى أن يكون في النحل أنبياء ، بل يجب أن تكون النحل كلها أنبياء . لقوله عز وجل غلى المخرج العام د وأوحى ربك إلى النحل ، ولم يخص الأمهات والملوك والعباسيين ، بل أطلق القول إطلاقاً .

وبعد فإن كنتم مسلمين فليس هذا قول أحد من المسلمين ولا تكونوا مسلمين فلم يحملون الحجة على نبوة النحل كلاماً هو عندكم باطل^(١) .

وإذا لحظنا أن ابن حائط من تلامذة النظام وينتقده هنا الجاحظ وأن أبا بكر الأصم كان معتزلياً وأورد الجاحظ انتقاداً للنظام له — لأدركنا أن تكلف التأويل بما لا دليل عليه في النص مستبعد عند الجاحظ في مجال لا جدال فيه لرأى عقدي أو مذهبي ولكنها فحسب سوق الرواية النافقة عند العامة .

ثالثاً — وعن التفسير الروائي المتناول للقصص بخاصة ، فقد وقف الجاحظ منه ومن رجاله موقفين متخالفين فإذا كان المفسرون معتزلة عقليين يكون ذكره لهم محوطاً بالاعتبار والتقدير .

نجدده مثلاً يذكر من قصاص المعتزلة الفضل بن عيسى الرقاشي ، وكان سجاجها في قصصه ، فيكون من قوله فيه : (. . . وكان عمرو بن عبيد وهشام بن حسان ، وأبان بن أبي عياش يأتون مجلسه . وقال له داود بن أبي هند : لولا أنك تفسر

القرآن برأيك لا تبتناك في مجلسك : قال : فهل تراني أحرم حيللا ، أو أحل حراما ؟

ولأنما كان يتلو الآية التي فيها ذكر الجنة والنار ، والموت والحشر وأشباه ذلك (١) .

ويبدو من عبارة الجاحظ الأخيرة أن الفضل هذا كان ينحو في قصصه منحنى العظة والاعتبار بالترهيب والترغيب ، وافتت العقول إلى التأمكر ، إذ يروى له الجاحظ نصا وعظيا : (وقال الفضل بن عيسى بن أبان في قصصه : سل الأرض فقل : من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ، فإن لم تجبك حواراً لجابتك اعتباراً) (٢) .

ومن يذكرهم الجاحظ من قصاص المعتزلة : (موسى بن سيار الأسواري وكان من أعاجيب الدنيا ، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس في مجلسه المشهور به ، فتقدم العرب عن يمينه والفرس عن يساره . فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرهما للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرهما لهم بالفارسية فلا يدرى بأى لسان هو أين . واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخل كل واحد منهما الضميم على صاحبها ، إلا ما ذكرنا من لسان موسى بن سيار الأسواري . ولم يكن في هذه الأمة بعد أبي موسى الأشعري !قرأ في محراب موسى ابن سيار ثم عثمان بن سعيد بن أسعد ثم يونس النحوي ، ثم المعلى .) (٣) .

ونحن نرواية الجاحظ في سرد من قص في مسجد موسى الأسواري من بعده وهم

(١) البيان والتبيين ١ - ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢) العبوان ١ - ص ٣٥ .

(٣) البيان والتبيين ١ - ص ٣٦٨ .

(أبو علي الأسوارى ، وهو عمر بن فائد ، ستا وثلاثين سنة ، يعنى مدة قصه ، ، فابتدأ لهم فى تفسير سورة البقرة ، فما ختم القرآن حتى مات ، لانه كان حافظا للسير ، ولوجوه التأويلات فكان ربما فسر آية واحدة فى عدة أسابيع ، كان الآية ذكر فيها يوم بدر ، وكان هو يحفظ بما يجوز أن يلحق فى ذلك من الأحاديث كثيراً . وكان يقص فى فنون من القصص ، ويجعل للقرآن نصيباً من ذلك . وكان يونس بن حبيب يسمع منه كلام العرب ، ويحتج به ، وخصاله المحمودة كثيرة . ثم قص بعده القاسم بن يحيى وهو أبو العباس الضير ، لم يدرك فى القصص مثله وكان يقص معها وبعدهما مالك بن عبد الحميد المكفوف .

ويزعمون أن أبا علي لم تسمع منه كلية غيبة قط ، ولا عارض أحداً قط من المخالفين والحساد والبغاة بشئ من المكافاة (١) .

هذا إذن هو مقام قصص المعتزلة عند الجاحظ ، وهذا مدى اعتزازه بقصصهم إذ كانوا يذهبون فيه مذهب التذكير بآيات الله والحث على التفكير فى جليل صنعه ، مرغبين ومرهبين ومتأثرين بالمنهج القرآنى نفسه فى قصه ... فاقصص القصص لعلمهم يتفكرون ، (٢) : « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ، (٣) . . . ويقصونه فى بلاغة تؤثر فى النفس وتستثير مكان الخير فيها ، ذهاباً إلى منحنى القرآن النفسانى فى القصص إذ كان يحكى من أحوال الرسل مع أمم سبقت مثل ما يجد الرسول محمد من قومه : « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك (٤) .

(١) البيان والتبيين ١ ص ٣٦٨-٣٦٩ .

(٢) الأعراف آية ١٧٦ .

(٣) يوسف آية ١١١ .

(٤) هود آية ١٢٠ .

ولعل مثل أبي علي الأسواري لقصاصي كان مؤهلاً لذلك بما ثقفه من السير والتفسير .

هذه صورة ... وثمانية هي الروايتين التقليين . والجاحظ في البدء يرسم لهم صورة مازلة تستثير الضحك ، ولا تبحث على التوقير . ثم هي تشير إلى غفلتهم ، وإلى اهتزاز عقلياتهم . ولنتظر إلى تلعب الجاحظ بشخصيتين قصصيتين يقول : (وفك لأبي عتاب الجرار : ألا ترى عبد العزيز الغزال وما يتكلم به في قصصه ؟ قال : رأى شيء قاله ؟ قلت : قال : ليت الله تعالى لم يكن خلقني وأنا الساعة أعوراً . قال أبو عتاب : وقد قصر في القول وأساء في التني . ولكني أقول : ليت الله تعالى لم يكن خلقني وأنا الساعة أعمى مقطوع اليدين والرجلين) (١) .

ويحكى عن أبي كعب القاضي حكاية مفرقة في السخرية ثم يصف من نوادره نادرة (... وأبو كعب هذا هو الذي كان يقص في مسجد عتاب كل أربعين فاحتبس عليهم في بعض الأيام وطال انتظارهم له فبينما هم كذلك إذ جاء رسوله فقال : يقول لكم أبو كعب : انصرفوا ، فإنني قد أصبحت اليوم مخدوراً) (٢) .

إن هذا المرض الساخر للقصاصين إنما يريد منه الجاحظ توهين أقوالهم والشك في مروياتهم وقد صدرت عن عقول هذا شأنها حتى ليصبحوا هم وقصصهم

(١) الحيوان ٣ ص ٣٤-٣٥ .

(٢) الحيوان ٣ ص ٢٤-٢٥ ويصف عبد الأعلى القاصي بأنه أغلبية السلامة عليه يتوهم عليه الغفلة وبورد من قوله « صدق ما وصفه به » الحيوان ١ ص ١٠٧ ، ويحكى عن ثمانية أنه قال : تساقط القباب في مرق بعض القصاص وعلى وجهه فقال : كثرة الله بكن القبور . وحكى ثمانية عن هذا القصاص أنه سمعه ببادان يقول في قصصه : اللهم من علينا بالشهادة وعلى جميع المسلمين . الحيوان ٣ ص ٣٢٤ .

ما يتندر به في المجالس كهذا الذي يحكيه الجاحظ (وزعم بعض المفسرين وأصحاب الأخبار ، أن أهل سفينة نوح كانوا تأذوا بالفار فمطس الأسد عطمة فرى من منخريه بزوج سنانير ، فلذلك السنور أشبه ثيء بالأسد ، وسلح الفيل زوج خنازير فلذلك الخنزير أشبه ثيء بالفيل .

قال كيسان : فيذبح أن يكون ذلك السنور آدم السنانير ، وتلك السنورة حواءها .

قال أبو عبيدة لكيسان : أو لم تعلم أنت أن لكل جنس من الحيوان آدم وحواء ؟ وضحك فضحك للقوم (١) .

على أن الجادين من القصاصين النقليين حظوا بتقدير الجاحظ . وكانوا منه بحيث التجلة والإكبار فيقول في واحد منهم : (فأما صالح المري ، فكان يكنى أبا بشر وكان صحيح الكلام رقيق المجلس . فذكر أصحابنا أن سفيان بن حبيب لما دخل البصرة وتوارى عند مرحوم المطار قال له مرحوم : هل لك أن تأتي قاصاً عندنا ما هنا ، فتفرج بالخروج والنظر إلى الناس ، والاستماع منه ؟ فأثاه على تكره ، كأنه ظنه بعض من يبلغه شأنه ، فلما أثاه وسمع منطقه ، وسمع تلاوته للقرآن ، وسمعه يقول حدثنا شعبة عن قتادة : وحدثنا قتادة عن الحسن ، رأى بياناً لم يحسبه ، ومذهبا لم يكن يظنه ، فأقبل سفيان على مرحوم فقال : ليس هذا قاصاً ، هذا نذير (٢) .

إن ما كان يأخذه الجاحظ على المفسرين الروائيين إنما هو تحديثهم بالخرافات

(١) الحيوان ١ - ص ١٤٦

(٢) البيان والقبين ١ - ص ٣٦٩ ، ومن أمثلة اعتباره للمفسرين الروائيين الموثقين

حديثه من جملة منهم : البيان والتبيين ١ - ص ٣٦٧ - ٣٦٨

والأساطير ، وفي الحق نجد الجاحظ يقف من الخرافة أو الأسطورة موقفين أدبي وديني . أما رواية الأسطورة رواية أدبية بغير إيهام بصدق مضمونها فلا بأس به عند الجاحظ ، ففي معرض حديثه عن أولاد السعلاة يقول : (والناس في هذا الضرب ضروب من الدعوى ، وهؤلاء السوء يظهرون تجويزها وتحقيقها ، كالذي يدعون من أولاد السعالي من الناس ، كما ذكروا عن عمرو بن ربوع وكما يروي أبو زيد النحوي عن السعلاة التي أقامت في بني تميم حتى ولدت فيهم ، فلما رأت برقاً يلعب من شق بلاد السعالي ، حنت وطارت إليهم فقال شاعرهم :

رأى برقاً فأوضع فوق بكر فلا بك ما أسال وما أغاما

وأنشدني أن الجن طرقتهم ففزعوا ففزعوا ففزعوا ففزعوا فقال :

أتوا ناري فقلت منسئون أنتم فقالوا الجن فقلت عموا ظلاما

فقلت إلى الطعام فقال منهم زعيم نخسد الانس الطعاما

ولم أعب الرواية ، وإنما عبت الايمان بها ، والتوكيد لمعانيها . فما أكثر من يروي هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية له سبباً لتعريف الناس حق ذلك من باطله ، وأبو زيد وأشباؤه مأمونون على الناس ، إلا أن كل من لم يكن متكلماً حاذقاً ، وكان عند العلماء قدوة وإماماً ، فما أقرب لإفساده لهم لإفساد المتعمد لإفسادهم (١) .

بل إن الجاحظ يمتضى في هذا السبيل إلى الحد الذي يولد فيه الأساطير ويصنع الخرافات مقابلة للوضائع ويهدف الاستخدام الأدبي (والحديث عن مسخ الضب والجري ، وعن مسخ الكلاب والحكاة وأن الحمام شيطان ، من جنس المزاح الذي كنا كتبنا به إلى بعض إخواننا ممن يدعى علم كل شيء . فجعلنا هذه الخرافات

وهذه الفطن الصغار ، من باب المسائل . . . وقالوا قد عارضناكم بما يجرى مجرى
الفساد والخرافة لنردكم إلى الاحتجاج بالخبر الصحيح المخرج للظاهر . فإن
أعجبك هذه المسائل ، واستطرفت هذا المذهب ، فاقرا رسالتى إلى أحمد بن
عبد الوهاب الكاتب فهى مجموعة هناك (١) .

أما الموقف الدينى من الأسطورة والخرافة فقد وقف الجاحظ كما وقفت
مدرسته الاعزالية بحيث نقدت فى عنف ، وتهكمت فى لدغ يقتل المروى القصوى
وقد تسرب بعضه إلى التفسير عن طريق أصحاب الديانات البائدة ، وكان أكثره
عن أهل الكتاب . . . فن هذه المرويات الكتابية : (رروا أن كعب الاحبار
قال : مكتوب فى التوراة أن حواء عند ذلك عوقبت بعشر خصال ، وأن آدم
لما أطاع حواء وعصى ربه عوقب بعشر خصال ، وأن الحية التى دخل فيها إبليس
عوقبت أيضا بعشر خصال .

وأول خصال حواء التى عوقبت بها وجع الافتضااض ، ثم الطلق ثم النزاع ثم
بقناع الرأس ، وما يصيب الرحمن والنفساء من المكروه . والقصر فى البيوت .
والحيض ، وأن الرجال هم القوامون عليهن ، وأن تكون عند الجماع هى الأسفل .
وأما خصال آدم عليه السلام : فالذى انتقص من طوله . وبما جعله الله يخاف من
الهوام والسباع ، ونكد العيش ، وبثوق الموت ، وبسكنى الأرض ، وبالعرى
من ثياب الجنة ، وبأوجاع أهل الدنيا ، وبمقاساة التحفظ من إبليس ، وبالمحاسبة
بالطرف ، وبما شاع عليه من لاسم العصاة .

(١) الحيوان ١٢ ص ٣٠٨ - ٣١١ ويبدو من حديثه الأخير عن المتن الشاعر
أنه ولده هذه الرواية فنسب إليه الزعم بأنه دخل على أصحاب الكهف فعرف مددهم ،
وكانت عابهم ثياب سينية وكانهم يمسح الجلد وقد قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم
« لو اطاعت عبدكم لوليت منهم فراراً ولما كنت منهم رجلاً » الحيوان ٣٢ ص ٤٤ .

وأما الحية فإنها عوقبت بنقص جناحها ، وقطع أرجلها ، وللمشى على بطنها
وبإعراء جلدها حتى يقال : أعرى من حية . وبشق لسانها ، ولذلك كلما خافت
من القتل أخرجت لسانها لترهب العقوبة . وبما ألقى عليها من هداوة الناس ،
وبمخافة الناس ، ويجعله لها أول ملعون من اللحم والدم . وبالذى ينسب إليها
من الكذب والظلم . .

قال : وعوقبت الأرض حين شربت دم ابن آدم بعشر خصال : أنبت فيها
الشوك وصير فيها الفياق ، وخرق فيها البحار ، ومالح أكثر مائها ، وخاق فيها
الحوام والسباع وجعلها قراراً لإبليس والعاصين ، وجعل جهم فيها ، وجعلها
لا تربي ثمرتها إلا في الحر ، وهى تعذب بهم إلى يوم القيامة ، وجعلها توطأ
بالاخفاف والحوافر والاضلاف ، والأقدام ، وجعلها مألحة الطعم ... (١) .

ويبدى الجاحظ رأيه في مرويات كعب الأحبار ، يقول : (وأنا أظن أن
كثيراً مما يحكى عن كعب أنه قال : مكتوب في التوراة إنما قال نجد في الكتب ،
وهو إنما يعنى كتب الأنبياء ، والذي يتوارثونه من كتب سايان ، وما في كتبهم
من مثل كتب أشعياء وغيره ، والذي يروون عنه في صفة عمر بن الخطاب رضى
الله عنه ، وأشباه ذلك ، فإن كانوا صدقوا عليه وكان الشيخ لا يضع الأخبار فما
كان وجه كلامه عندنا إلا على ما قلت لك) (٢) فهو يرى في كعب الأحبار أن
أحسن به الظن وإن لم يكن يضع الخبر ، أنه يروى عن كتب الأنبياء ما فيها من
أساطير ... فقد عادل متزن ، ونظيره نقده لما يرويه قصاص معتزلى متبع
بالأسطورة (وأشد عبد الرحمن بن كيسان :

(١) الحيوان ٤ ص ١٩٩-٢٠١ .

(١) الحيوان ٤ ص ٢٠٢-٢٠٣ .

فكان رطبياً يوم ذلك صخرها وكان خضيداً طلحها وسيالها

فزعم كما ترى أن الصخور كانت لينة . وأن الأشجار : الطلح والسنبال كانت خضيداً لا شوك عليها . وزعم بعض المفسرين وأصحاب الاختيار أن الشوك إنما اعتراها في صبيحة اليوم الذي زعمت النصراني فيه أن المسيح ابن الله .

وكان مقاتل يقول : حدثنا بذلك عنه أبو عقيل السواق ، وكان أحد رواة والحاملين عنه — أن الصخور كانت لينة ، وأن قدم إبراهيم عليه السلام أثرت في تلك الصخرة ، كتأثير أقدام الناس في ذلك الزمان . إلا أن الله تعالى توفي تلك الآثار ، وعنى عليها ، ومسحها ومحاهها ، وترك أثر مقام إبراهيم عليه السلام . والحجة إنما هي في أفرادها بذلك وهو ما سواه من آثار أقدام الناس ليس أن إبراهيم عليه السلام كان رطباً على صخرة خلقت . يابسة فآثر فيها .

هذه هي المرويات . . . ينتقدها الجاحظ هادفاً - شأن مدرسته الاعتزالية - إلى تحرير العقل الإنساني من التعلق بخرافات لا دليل عليها من حجة أو خبر صادقين (وأنا أقول على تثبيت ذلك بالحجة . ونعوذ بالله من الهذر والتكاف وانتحال ما لا أقوم به . أقول : أنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع الناس . فإن لم أقل ، ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة ، فإني أقول : أنه قد أنج لهم سبلاً ، وفق لهم أموراً ، واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة ، وشملتهم بها النعمة (١) .

وتراه حيناً يقتل الرواية المكذوبة بسخرية لاذعة : (قال أبو عقلة : كان

إسم الذئب الذى أكل يوسف ، رجحون ، فقليل له : فإن يوسف لم يأكله الذئب وإنما كذبوا على الذئب ، ولذلك قال الله عز وجل : « وجاءوا على قميصه بدم كذب » قال : فهذا إسم للذئب الذى لم يأكل يوسف أفينبغى أن يكون ذلك الإسم لجميع الذئاب ، لأن الذئاب كلها لم تأكله (١) .

وإذا كان هناك أساطير مصدرها الكتابيون فثمة أخرى مصدرها الأعراب ، كأحاديثهم الدائرة حول تزواج الجن والإنس واستنادهم فى هذا إلى تأويل آى قرآنى . ولهذا ينبه الجاحظ إلى أن (الأعراب يتزايدون فى هذا الباب وأشباه الأعراب يغاطون فيه . وبعض أصحاب التأويل يجوز فى هذا الباب ما لا يجوز فيه) (٢) .

ويعلل المعتزلة لهذا الذى استفاض من أساطير بين الأعراب عن الجن والقيلان تعليلاً نفسياً سديداً وفى هذا تقول رواية الجاحظ : (وكان أبو إسحاق يقول فى

(١) الحيوان ٦ ص ٤٧٧ .

(٢) الحيوان ٦ ص ١٦١ - ١٦٤ ويذكر الجاحظ مزاعمهم عن الجن فى الحيوان ٦ ص ١٩٦ - ٢٢٠ وفى مواطن آخر منها الحيوان ١ ص ١٥٢ - ١٥٣ (لاذ يزعمون أن فى الإبل مرقاً من سقاء الجن ، وانظر خرافاتهم عن سكر الديك والغراب وعن غراب نوح وعن الحمامة ورشوة نوح لها وعن دخول إبليس جوف الحمار فى سفينة نوح : الحيوان ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٢ ، وما تضيفه الإمامة إلى اليهود من الحيوان : الحيوان ٦ ص ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، وزعم العرب عن الجن والقيلان والملائكة وشأنهم مع الناس : الحيوان ٦ ص ٢٢٠ - ٢٤٨ أما الأمثلة الأخرى لتفسير الروايات الأسطورية فثمة قولهم أن المحروم هو الكلب فى آية « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » الحيوان ١ ص ١٩٣ ، ومزاعمهم فى عقاب الحية : الحيوان ٤ ص ١٦٤ وأيضاً الحيوان ٦ ص ٧٤ ، ٧٥ ، وما يردده المفسرون الروائيون عن السنابير والحنافير فى الحيوان ٥ ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ وهو حديث نافى عند العوام وعند بعض القصاص كما يقول الجاحظ .

الذى تذكر الأعراب من عريف الجنان ، وتقول الغيلان : أصل هذا الأمر
وابتداؤه ، أن للقوم لما نزلوا بلاد الوحش ، عملت فيهم الوحشة ، ومن انفراد
وطال مقامه في البلاد والخلاد ، والبعد من الإنس — استوحش — ولا سيما مع
قلة الأشغال والمذاكرين . والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير .
والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة . . . (١) .

ثم من آخر ما نعرض له من ألوان الجاحظ التفسيرية .

اللغة اللغوى :

يبحث الجاحظ إحساساً عميقاً بقيمة الدرس اللغوى وخطورة استعمال اللفظة
لما تحمله من شحنات معنوية ينبغي التفتن لها قبل أن ترس في مكانها من العبارة
المقولة ، وبغير ما تفصيل في تقويم المعتزلة لدور اللغة إذ كانوا أصحاب نظر
ومقابلة يرمون إلى الاقناع العقلى والتأثير الادبى بما مجاله درس وحده فإنما نمضى
توأ إلى حديث الجاحظ اللغوى . أنه يرى ضرورة — ذق اللغة ، مفرداتها ،
ونظام تأليف عباراتها ، ومنطق تعبيرها — لمن يدرس العلم أو يبحث في الكلام
(فللمرب أمثال واشتقاقات وأبنية ، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم
وإرادتهم ، وإليك الألفاظ مواضع آخر ، ولها حيفتد دلالات آخر فن لم يعرفها
جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل ، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من
العلم ، وليس هو من أهل هذا الشأن ، هلك وأهلك) (٢) .

ويذكر الجاحظ في تنبيه واع أن الألفاظ تختلف معانيها وإن تشابهت رسماً

(١) العيوان ٦ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٢) العيوان ١ ص ١٥٣ — ١٥٤ .

ونطقاً باختلاف موطن القول وظروفه ، وهو ما يهتم ببعثه المعاصرون تحت
 لاسم : علم دلالة المعنى من مستحدثات الدرس اللغوى ... يقول : (وقد يشبه
 الاسم الاسم في صورة تقطيع الصوت وفي الخط في القرطاس ، وإن اختلفت
 أماكنه ودلائله ، فإذا كان كذلك فإنما يعرف فضله بالمتكلمين به ، وبالحالات
 والمقالات وبالذين عنوا بالكلام ، وهذه جملة وتفسيرها يطول (١) وللاجازة
 تطبيق في هذا المجال نعرض له بعد البسط لنظرة اللغوى .

ثم هو يتحدث عن قاموس كل فئة ، بما نحدد به اليوم ثقافة كل أديب ، حديثاً
 لغوياً رائداً — بلا تجاوز لحدود التحرز العلمى — إذ يعرض لقاموس الزنادقة
 والأدباء شاعرين أو ناثرين ثم يعمل لهذا التهويل اللفظ في قاموس الزنادقة
 التعبيرى : (... والاصل في ذلك أن الزنادقة أصحاب ألفاظ في كتبهم ،
 وأصحاب تهويل ، لأنهم حين عدموا المعانى ولم يكن عندهم فيها طائل ، مالوا إلى
 تكلف ما هو أخصر وأيسر وأوجز كثيراً .

ولكل قوم ألفاظ حظيت عندهم ، وكذلك كل بليغ في الأرض وصاحب كلام
 منشور ، وكل شاعر في الأرض وصاحب كلام موزون ، فلا بد من أن يكون
 قد لهج وألف ألفاظاً بأعيانها ليديرها في كلامه وإن كان واسع العلم غزير المعانى
 كثير اللفظ . فصار حظ الزنادقة من الالفاظ التى سبقت إلى قلوبهم ، واتصلت
 بطبائعهم ، وجرت على ألسنتهم : التناكح ، والتناجى والمزاج ، والنور والظلمة والدفاع
 والمناع ، والساتر والغامر ، والمنحل والبطلان ، والوجدان والاثير ، والصديق
 وعمود السبع وأشكالا من هذا الكلام فصار وإن كان غريباً مرفوضاً مهجوراً
 عند أهل ملتنا ودعوتنا ، وكذلك هو عند عوامنا وجمهورنا ، ولا يستعمله إلا
 الخواص وإلا المتكلمون (٢) .

(١) الحيوان ١٠ ص ٣٠٦ .

(٢) الحيوان ٣ ص ٣٦٥ - ٣٦٧ .

ويقرر الجاحظ أنه على اللغة تجري سنة التطور ، تموت كلمات ونحيا أخرى بالاشتقاق سنن كل مظهر اجتماعي عرضة للتطور والتغير ، قال : (ترك الناس بما كان مستعملا في الجاهلية أمورا كثيرة ، فمن ذلك تسميتهم للخراج إتاوة ، وكقولهم للرشوة ولما يأخذ السطان : الخلان والمكس ... وكما تركوا أنعم صباحا ، وأنعم ظلاما ، وصاروا يقولون : كيف أصبحت وكيف أمسيتم ؟ وقد ترك العبد أن يقول سيده ربي ، كما يقال رب الدار ، ورب البيت ، وكذلك حاشية السيد والمملك تركوا أن يقولوا ربنا ... وأسماء حدثت ولم تكن ، وإنما اشتقت لهم من أسماء متقدمة ، على التشبيه مثل قولهم لمن أدرك الجاهلية والإسلام محضرم ... ومثل التيمم وقال الله تعالى : « فتيموا صعيدا طيبا ، أي تحمروا ذلك وتوخوه . وقال : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ، فكثر هذا في الكلام حتى صار التيمم هو المسح نفسه وكذلك عاداتهم وصفيعهم في الشيء إذا طالت صحبتهم وملابستهم له ... الخ) (١) ومتابعة لهذا الحديث قوله : (ومن الأسماء المحدثلة التي قامت مقام الأسماء الجاهلية ، قولهم في الإسلام إن لم يحج ضرورة . وأنت إذا قرأت أشعار الجاهلية وجدتهم قد وضعوا هذا الاسم على خلاف هذا الموضع قال ابن مقروم الضبي :

لو أنها عرضت لأشمط راهب عبد الإله ضرورة منتبل
لدا لبهجتها وحسن حديثها ولهم من ناموره بتزل

والضرورة عندهم إذا كان أرفع الناس في مراتب العبادة ، وهو اليوم لاسم للذي لم يحج أما العجز ، وأما لتضييع وأما لإنكار ، فهما مختلفان كما ترى (٢) .

(١) الحيوان ١ ص ٣٢٧ - ٣٣٤ .

(٢) الحيوان ١ ص ٣٤٧ .

ويُنقل من هذا الحديث العام عما ترك من ألفاظ الجاهلية . وعما استحدثت في الاسلام من لفظ ، إلى ما أضافه القرآن نفسه من مدلولات جديدة إلى اللفظ : (فإذا كانت للعرب يشتقون كلاماً من كلامهم وأسماء من أسمائهم ، واللغة عارية في أيديهم عن خلقهم ومكنهم وألمهم وعليهم ، وكان ذلك منهم صواباً عند جميع الناس ، فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعة . وكما أن له أن يبتدىء الأسماء ، فكذلك له أن يبتدئها بما أحب . قد سمى كتابه المنزل قرآناً ، وهذا الاسم لم يكن حتى كان ، وجعل السجود لكس كُفراً ، فلا يجوز أن يكون السجود لها كُفراً إلا وترك ذلك السجود يعينسه يكون إيماناً ، والترك الشيء لا يكون إلا بالجراحة التي كان بها الشيء ، وفي مقداره من الزمان ، وتكون بدلاً منه وعقباً ، فواحدة أن يسمى السجود كُفراً . وإذا كان كُفراً كان جمعوداً وإذا كان جمعوداً كان شركاً ، فالسجود ليس بمحمد ، والجحد ليس بإشراك إلا أن تصرفه إلى الوجه الذي يصير به إشراكاً (١) .

فالجاحظ يلفت إلى أن الدلالة المعنوية للفظ السجود تغيرت بتغير مرادها فهي الشمس كفر ، والله إيمان .

وهكذا يعرض الجاحظ للفظ القرآن المشتق ، وما استحدثته من معنى ، فكلمة المنافق ، ينتبها في معناها الحسي الأول ويلح الصلة بين هذا المعنى الحسي وما أدخله القرآن عليه من دلالة جديدة يوصف بها الإنسان يقول : (والبراييع ضرب من الفأر . قال ، ويقال : نفق اليربوع ينفق تنفيقاً إذا عمل النافق ، وهي إحدى مجاحره ومحافره . وهي النافقاء والقاصماء والداماء والراططاء .

وقال الشاعر :

فما أم الردين وإن أدات بعلمه بأخلاق الكرام
إذا الشيطان قصع في قفاهما تنفقاء بالحيل التوام

فإذا طلب من إحدى هذه الحفائر نافع ، أى فنخرج من النافقاء ، وإن طلب
النافقاء قصع . ويقال أنفقته إنفاقاً : إذا صاح به حتى يخرج . ونفق هو إذا
خرج من النافقاء .

وفي احتيال اليرابيع بالنافقاء والقاصعاء والداماء والراهماء ، وفي جمعها
التراب على نفس باب الجحر ، وفي تقدمها بالحيلة والحراسة ، وفي تغليطها لمن
أرادها والتورية بشيء عن شيء وفي معرفتها بباب الخديعة ، وكيف توهم عدوها
خلاف ما هي عليه ، ثم في وطئها على زمعاتها ، وفي السهولة وفي الأرض الآينة ،
كى لا يعرف أثرها الذى يقتضيه ، وفي استعمالها واستعمال بعض ما يقاربها في الحيلة
التوبير — والتوبير الوطء على مآخير أكفها — العجب للعجيب . وإنما سمي الله
عز وجل الكافر في باطنه ، المورى بالآيمان ، والمستتر بخلاف ما يسر — بالمنافق
على النافقاء والقاصعاء وعلى تدبير اليربوع في التورية بشيء عن شيء . وهذا
الاسم لم يكن في الجاهلية لمن عمل بهذا العمل . ولكن الله عز وجل اشتق لهم هذا
الاسم من هذا الأصل (١) .

وسيشير بعدئذ سريعاً إلى ألفاظ قرآنية جديدة الدلالة مثل : قرآن وفرقان ،
وتيمم ، وفاسق . . . الخ .

هذا النظر الأقوى يطبقه الجاحظ بنجاح حين يتناول النص القرآنى :

(١) فيعرض له العرض المباشر القريب الذى لا يتخالف عليه أحد بأن

يعطى اللفظة معناها ، وقد يستشهد لها بالنص المؤكد . ها هو يعالج في سياق خبر التفسير اللغوي : (ابن الكلبي عن أبيه عن أبي صالح ، عن ابن عباس قال : كان قيس بن مخزوم بن المطلب بن عبد مناف يمشي حول البيت ، فيسمع ذلك من حراء . قال الله عز وجل : « وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية ، فالتصدية : التصفيق . والمكاء : الصفير أو شبيهه بالصفير . ولذلك قال عنزة :

وحليس غانية تركت مجسداً تمكو فريسته كشديق الأعلم (١)

ويعرض لغو الخضرة وللاستعمال القرآني فيكون من قوله فيها : (وأصل الخضرة إنما هو لون الريحان والبقول ، ثم جعلوا بعد الحديد أخضر والسماء خضراء ، حتى سموا بذلك الكحل والليل . قال الشماخ بن ضرار :

ورحن رواحاً من زرود فنازعت زبالة جلباباً من الليل أخضرا

وقال الزاجر :

حتى انتضاء الصبح من ليل خضر مثل انتضاء البطل السيف الذكر
نضو هوى بال على نضو سفر

وقال الله عز وجل : « ومن دونهما جنتان . فبأى آلاء ربكما تكذبان . مدهامتان » . قال : خضراوان من الري سوداوان . ويقال إن العراق إنما سمى سواداً بلون السعف الذي في النخل ، ومائه ... (٢) ولقد يكون هذا العرض اللغوي مقصوداً به إلى تأويل النص تأويلاً يتفق ووجه النظر الاعتزالي فهم إذ ينكرون الرؤية الحسية لله يوم القيامة يحاولون صرف معنى « رأيت »

(١) البيان والتبيين - ١ ص ١٢٣ ويعرض الآية عينها في الحيوان - ٤ ص ١٨٨ .

(٢) الحيوان - ٣ ص ٢٤٦ - ٢٤٩ .

ود نظرت ، وجهة مدلولات أخرى كهذا الذى يعرضه الجاهظ- (قال : د ألم تر كيف فعل ربك بعاد ، مثل قوله : د ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، . وقال : ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون ، هذا كله ليس من رؤية العين لنا .

وباب آخر من هذا ، وهو قوله : د وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ، ويقول الرجل : رأيت الرجل قال كذا وكذا : وسمعت الله قال كذا وكذا ، وفلان يرى السيف ، وفلان يرى رأى أبى حنيفة ، وقد رأيت عقله حسنا . وقال ابن مقبل :

سل الدار من جنبي جبر فواهب بحيت يرى هضب القليب المضيق
وإذا قابل الجبل الجبل فهو يراه ، إذ قام منه مقام الناظر الذى ينظر إليه .
وتقول العرب : دار فلان تنظر إلى دار فلان ، ودور بنى فلان تتناظر ، وقال النبي ﷺ : د أنا برىء من كل مسلم مع مشرك ، قيل : ولم يا رسول الله ؟ قال : د لا تراه نارهما .

ويقولون :

إذا استقمت تلقاء وجهك فنظر إليك الجبل فخذ عن يمينك

وقال الحكيم :

وفى ضبن حقف يرى حقفه خطاف وسرحه والاحدل (١)

وهكذا يخلص إلى أن ترى ، بمعنى تعلم وانظر ، بمعنى قابل ، وواجه .
(ب) ولقد يكون من مناحى تناوله اللغوى استقاء معنى اللفظة وتحديد

بدقة بدلالة التعبير القرآني كلفظه «بدو» : (... أهل البدو من العرب والعجم والدليل على أن البدو قد يكون في اللغة لهما جميعاً قول الله عز وجل «وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين أخوتي» (١) .

(٣) ويفطن الجاحظ إلى الرابطة المعنوية التي تربط مسميات لفظة قرآنية كالصياصي ، ففي معرض حديث صاحب الديك عن بعض خصاله : (... وفي الديك الجولان ، وهو ضرب من الروغان ، وجنس من تدبير الحرب ، وفيه الثقافة والتسديد ، وذلك أنه يقدر إيقاع صيصيته بعين الديك الآخر ، ويتقرب إلى المذبح فلا يخطئ ... وله مع الظعنة سرعة الوثبة ، والارتفاع في الهواء . وسلاحه طير ، وفي موضع عجيب ، وليس ذلك إلا أنه ، وبه سمى قرن الثور صيصية ، ثم سموها الآطام التي كانت بالمدينة للامتناع بها من الأعداء صياصي ، قال الله عز وجل : « وأنزل الذين ظاهروا من أهل الكتاب من صياصيمهم ، والعرب تسمى الدراع وذا الجنة صاحب سلاح ، فلما كان أمم سلاح الديك وما يمتنع به صيصية ، سموها قرن الثور الذي يجرح صيصيه ، وعلى أنه يشبه في صورته بصيصية الديك وإن كان أعظم . ثم لما وجدوا تلك الآطام معاقلم وحصونهم وجنتهم ، وكانت في جري الترس والدرع والبيضة ، أجروها بجري السلاح ، ثم سموها صياصي . ثم أسموا شوكة الحائك التي بها تنهى السداه والحممة صيصيته ، إذ كانت مشبهة بها في الصورة ، وإن كانت أطول شيئاً ، ولأنها مائعة من فساد الحوك والغزل ، ولأنها في يده كالسلاح ، متى شاء أن يجايه إنساناً وجاء به . وقال دريد بن الصمة :

نظرت إليه والرماح تنوشه

كوقع الصياصى فى النسيج الممدد .. (١)

(د) ويتبع الجاحظ بعض استعمالات القرآن للألفاظ ، فيقول فى الماء وقد أورد الاستعمال القرآنى وسط حشد من النصوص الأدبية والأحاديث النبوية (وقال الله عز وجل : إنها من ماء غير آسن ، ثم لم يذكره بأكثر من السلامة من التغير ، إذ كان الماء متى كان خالصاً سالماً لم يحتج إلى أن يشرب بشيء غير ما فى خلقته من الصفاء والعذوبة والبرد والطيب والحسن والسلس فى الخلق ... قال الله عز وجل : وقيل لها ادخلى المرح فلما رآته حسبتك لجة وكشفت عن ساقها ، لأن الزجاج أكثر ما يمدح به أن يقال : كأنه الماء فى الفياق . وقال الله عز وجل : وهذا عذب فرات سائغ شرابه ، :

وقال القطامى :

ومن ينبذن من قول يصبن به مواقع الماء من ذى الغلة الصادى

وقال الله عز وجل : والله خلق كل دابة من ماء ، فيقال أنه ليس شيء إلا وفيه ماء أو قد أصابه ماء ، أو خلق من ماء ، والماء يسمى نطفة . وقال الله تعالى : وكان عرشه على الماء ، قال ابن عباس : موج مكفوف وقال عز وجل : ونزلنا من السماء ماء مباركا ، ... وسمى الله عز وجل أصل الماء غيثاً بعد أن قال : وكان عرشه على الماء ... (٢) .

ويتبع بعض استعمالات لفظه د الطير ، فى القرآن فيورد ما نصه : (قال الله جل ثناؤه : ورسولا إلى بنى إسرائيل أنى قد جئكم بآية من ربكم أنى

(١) الحيوان ج ٢ ص ٢٣٤ - ٢٣٦

(٢) الحيوان ج ٥ ص ١٣٧ - ١٣٨ ، ص ١٤٠ - ١٤١ ، ص ١٤٨ .

أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله ، وقال الله
« وإذا تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طائراً (١) بإذني وتبرىء
الأكه والأبرص بإذني وإذا تخرج الموتى بإذني ، وقال : « وإن تصيبهم سيفة
يطيروا بموسى ومن معه إلا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون ،
وقال الله : « أما أحدكما فيسقى ربه خيراً وأما الآخر فيسلب فتأكل الطير من
رأسه ، وقال : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل . ألم يجعل كيدهم في
ضلليل . وأرسل عليهم طيراً أبابيل . ترميهم بحجارة من سجيل ، وقال الله :
« وورث سليمان وداوود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير ، ... ثم قال :
« وحشر سليمان جنوده من الجن والإنس والطير ، . ولم يذكر شيئاً
من جميع الخلق . وقد كان الله قد سخر له جميع ذلك . ثم قال : « وتفقد الطير
فقال مالي لا أرى الهدى أم كان من الغائبين ، ولم يتفقد شيئاً عما سخر له ولا دل
سليمان على ملكة سبأ إلا طائر . وقال الله : « ومن يشرك بالله فكأنما خر من
السماء فتخطفه الطير ، . وقال الله : « وأن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم ، فلما ذكر داود قال : « وسخر ناصع داود الجبال يسبحن والطير ...
وقالوا : منطق الطير ، على التشبيه بمنطق الناس ، ثم قالوا بعد : الصامت والناطق ،
ثم قالوا بعد للدار تنطق . وقال الله : « يا قوم لم تستعجلون بالسيئة قبل الحسنة
لولا تستغفرون الله لعلكم ترحمون . قالوا « أطيرنا بك وبين معك قال طائركم عند
الله بل أنتم قوم تفتنون ... وقال : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير
بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء . . وقال في مكان آخر ،
« ولحم طير مما يشتهون ، وقال « والطير محشورة كل له أبواب ، وذكر الملائكة
فقال : « أولى أجنحة مثني وثلاث ورباع ، ... وقال الله : « وإذا قال إبراهيم

(١) قراءة لنافع وأبي جعفر ويعقوب .

رب أرتى كيف تمحي الموتى ، قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبهـلـ منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيًا ، ... وقال الله : ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد ، ... وفي الاوثان القديمة كان يسمى لسراً ، ويزعمون أنه كان على صورة لسر . وقال الله : ولا تذرن ودّاً ولا مواء ولا يفوت ويعوق ولسرا وقد أضلوا كثيراً (١) .

وواضح في هذا التتبع أنه يخلو من معالجة لغوية ما .

هـ - ومن معالجات الجاحظ اللغوية الناجمة تتبعه الاختلاف المعنوي للفظ في الاستعمال القرآني فهنا يتتبع بعض معاني مادة (ط ي ب) في القرآن ويستطرد إلى تفسير لفظة (خيانة) في نسقها المعنوي : (قال الله تبارك وتعالى : دكلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ، ثم ذكر غير الطيبات فقال : دحرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيت وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق ، ... وقال يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ، وقوله تعالى : د طيبات ، تحتمل وجوها كثيرة . يقولون : هذا ماء طيب ، يريدون العذوبة وإذا قالوا لبر والشعير والأرز طيب فإنما يريدون أنه وسط ، وأنه فوق الدون . ويقولون : فم طيب الريح ، وكذلك البر . يريدون أنه سليم من النتن ، ليس أن هناك ريحاً طيبة ولا ريحاً منتنة . ويقولون : حلال طيب ، وهذا لا يحمل لك ، ولا يطيب لك ، وقد طاب لك : أي حل لك كقوله : د فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، . قال طويس المغني لبعض ولد عثمان بن عفان : لقد

شهدت زفاف أمك المباركة إلى أبيك الطيب . يريد الطاهرة . ولو قال : شهدت زفاف أمك للطيبة إلى أبيك المبارك ، لم يحسن ذلك ، لأن قولك طيب إنما يدل على قدر ما اتصل به من الكلام . وقد قال الشاعر :

والطيبون معساقد الأزر

وقد يخلو الرجل بالمرأة فيقول : وجدتها طيبة ، يريد طيبة الكوم لذينة نفس الوطء . وإذا قالوا فلان طيب الخلق فإنما يريدون الظرف والملاح . وقال الله عز وجل : « حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة ، يريد ريحاً ليست بالضعيفة ولا القوية . ويقال : لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه . وقال الله عز وجل : « فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً وقال : « ولقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور » ، وذلك إذا كانت طيبة الهواء والفواكه ، حنينة .

وقال : « إن الذين يرحون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم » ، ثم قال : « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرؤون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم » ، وفي هذا دليل على أن التأويل في امرأة نوح وامرأة لوط عليهما السلام على غير ما ذهب إليه كثير من أصحاب التفسير : وذلك حين سمعوا قوله عز وجل : « ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيبنا عنهما » . فدل ذلك على أنه لم يكن الخيانة في الفرج .

وقد يقع اسم الخيانة على ضروب . أولها المال ، ثم يشتق من الخيانة في المال

الغش في النصيحة والمشاورة . وليس لأحد أن يوجه الخبر إذا نزل في أزواج النبي ﷺ وحرّم الرسل على أسمع الوجوه إذا كان للخبر مذهب في السلامة ، أو في التصور على أدنى العيوب . وقد علمنا أن الخيانة لا تتخطى إلى الفرج حتى تبتدىء بالمال . وقد يستقيم أن يكونا من المنافقين فيكون ذلك منهما خيانة عظيمة . ولا تكون نساؤهم زواني ، فيلزمهم أسماء قبيحة . وقال الله عز وجل : « إذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة » ، وقال : « فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا » ، وقال : « من عمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة » ، وقال تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » ، وقال : « ومثل كلة خبيثة كشجرة خبيثة » ، ومثلا كلة طيبة كشجرة طيبة ، وقال : « وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم » ، فقوله : طيب يقع في مواضع كثيرة ، وقد فصلنا بعض ذلك في هذا الباب (١) .

ويعرض الجاحظ للفظ (الخير) في نص شعري ليتطرق إلى بعض معاني اللفظة في القرآن :

(... قول الآخو :

أهكسب للخير من الذئب الأزل

والخير عنده في هذا الموضع ما يعيش ويقوت ، والخير في مكان آخر المال بعينه على قوله عز وجل : « إن ترك خيرا الوصية » ، وعلى قوله : « وأنه لحب الخير لشديد » ، أي أنه من أجل حب المال لبخيل عليه ضنين به ،

(١) الحيوان ٤ ص ٥٦-٦٠ .

متشدد فيه . والخير في موضع آخر الخصب وكثرة المأكول والمشروب ، تقول :
ما أكثر خير بيت فلان والخير المحصن : الطاعة وسلامة الصدر (١) .

هذه الناحية عند الجاحظ من غير شك إدراك فطن لما تستشرف إليه اليوم
من منهج أدبي في التفسير يكون من خطواته تأثير الاستعمال القرآني للفظ الواحد
تختلف مواطنها وسياقاتها فيتغير تبعاً لذلك مدلولها .

وإذ نصل إلى هذا الحد من حديث عن فهم الجاحظ للنص القرآني يكون
حديثنا التالي عن :

ثانياً — في فهم النص الحديثي

عنى الجاحظ — مثلاً عن المحدثون — بتوثيق النص أولاً ، وذلك بتجريح
أو تعديل راويه . ولما كان الحديث طريقة الرواية ، فبهمنا أن نقف على تقويم
الجاحظ للرواية كمصدر من مصادر المعرفة (فالإنسان لا يعلم حتى يكثر سماعه ،
ولا بد أن تكون كتبه أكثر من سماعه ، ولا يعلم ولا يجمع العلم ولا يختلف إليه
حتى يكون الإيفاق عليه من ماله ، ألد عنده من الإيفاق من مال عدوه ...) (٢)
إذن هو يعتبر الرواية مصدراً علياً ، ولكنه يفضل عليه المصدر الكتابي ، وهو
ابن عصر استفاضت فيه الترجمة وازدهر التأليف ،

(١) الحيوان ٦٠ ص ٤١٠ ، أمثلة أخرى اما لجانته اللغوية اللفظ القرآني المتفاير معنى
في الاستعمال القرآني عنه في نص آخر أو في موطن آخر من القرآن نفسه : (كلمات الله) :
الحيوان ١٠ ص ٢٠٩-٢١٠ (قولاً بليغاً : البيان والتبيين ١٠ ص ٤٠٨) (لازب) :
البيان والتبيين ١٠ ص ١٩٩ (المعاذير) : البيان والتبيين ١٠ ص ١٠٦ (اللحن) :
البيان والتبيين ٢٠ ص ٢١٧ .

(٢) الحيوان ١٠ ص ٥٥

وقد اهتم الجاحظ وهو يثقف معارفه عن طريق الرواية ، بالنظر في الراوى لعموم الخبر ، ففي معرض حديث الجاحظ عن إلهام الحيوان قال : (ومثل هذا الحديث ما خبر به عن بابوية صاحب الحمام ولو سمعت بقصصه في كتاب للصوص ، علمت أنه بعيد من الكذب والتزويد . وقد رأيته وجالسته ولم أسمع هذا الحديث منه ، ولكن حدثني به شيخ من مشايخ البصرة ، ومن النزول بحضرة ومسجد محمد بن رغبان)^(١) وينظر إلى أخبار البحرين نظرة وزن ، حين يدال لعدم أفراد باب السمك في كتابه الحيوان : (.. ولم يكن الشاهد عليه إلا أخبار البحرين ، وهم قوم لا يعدون القول في باب الفعل وكلما كان الخبر أغرب كانوا به أشد عجباً ، مع عبارة غثة ، ومخارج سمجة ...)^(٢) ويقول بعد (فكيف أسكن بعد هذا إلى أخبار البحرين ، وأحاديث السماكين ...)^(٣) .

ويقوم أستاذه للنظام راويا (وأخبرني أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام وكنا لا نرتاب بحديثه إذا حكى عن سماع أو عيان ... الح)^(٤) .

وهو يعنى بمصدر الخبر لخطورة ما للخبر من أثر حين يلتقى مع قلة التجربة في نفس السامع يقول : (.. وباب من هذا الشكل ، فيكم أعظم حاجة إلى أن تعرفوه وتقفوا عنده ، وهو ما يصنع الخبر السابق إلى السمع ، ولا سيما إذا صادف من السامع قلة تجربة ، فإن قرن بين قلة التجربة وقلة التحفظ ، دخل ذلك الخبر السابق إلى مستقره دخولا سهلا ، وصادف موضعا وطيبا ، وطبيعة قابلة ونفسا ساكنة ، ومتى صادف القلب كذلك ، رسخ رسوخا لا حيلة في إزالته)^(٥) .

(١) الحيوان ٢٠ ص ١٥٦ (٢) الحيوان ٦٠ ص ١٦

(٣) الحيوان ٦٠ ص ١٩ (٤) الحيوان ٤٠ ص ٣٢٠

(٥) الحيوان ١٠ ص ١٦٨

وفيما يتصل برواية الحديث بخاتمة فإنه قد سلك في توثيقه مسلك المحدثين .
يسوق الجاحظ هذه الرواية . (... وثابت بن قيس بن شماس هو الذي قال
لعامر ، حين قال : أما والله لئن تعرضت لعني وفقى ، وذكاه سنى ، أترابن عني .
قال له ثابت : أما والله لئن تعرضت لسبابي ، وشبا أنيسابي وسرعة جوابي ،
لتكرهن جنابي . قال : فقال النبي ﷺ : يكفيك الله وابنا قبيله .

لعني : أى لما يعن لى ويعرض . فنى : مذهبي في الفن) . ثم يقول فيها :
(وأخذت هذا الحديث من رجل يضع الاخبار فأنا أتهمه) (١) .

وحين يورد نصوصاً أثرية فإنه يحرص على أن يبين اللون المذهبي للرواة ...
يورد ثلاثة نصوص في تقويم البيان يتصدرها قول لعلي ثم الحسن وعلي بن الحسين
بن علي ، ولمحمد بن علي بن الحسين ويرد فيها بقواته : (... وذكر هذه الثلاثة
الاخبار إبراهيم بن داخه ، عن محمد بن عمير . وذكرها صالح بن علي الافقم ،
عن محمد بن عمير . وهؤلاء جميعاً من مشايخ الشيعة ، وكان ابن عمير أغلام) (٢) .

وبعد إذ يورد أحاديث في فضل السميت على البيان يقول : (... وهذه
أحاديث ليست لعامتها أسانيد متصلة ، فإن وجدتها متصلة لم نجدتها محمودة
وأكثرها جاءت مطلقة ليس لها حامل محمودة ولا مذهب) (٣) .

وجهد الجاحظ في توثيق النص لم ينصرف إلى الراوى بقدر ما استند إلى
المتن نفسه ، يقصد إليه قصداً ، ذلك أنه إذا عرف من أمر الراوى ما هو مشهور
سجله ، وإلا شكك ... فقيماً دار من جدل حول منع خصاء الإنسان وإباحته

(١) البيان والتبيين ١ - ص ٣٥٩ - ٣٦٠

(٢) البيان والتبيين ١ - ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠٣ .

تعطل قوم بالإباحة بأن النبي قبل من المقوقس خصيا أهدها إياه مع مارية القبطية ، ينظر الجاحظ هذا الخبر فيكون من نقده له : (قبل كل شيء لا يخلو هذا الحديث الذي رويتموه من أن يكون مرضى الإسناد ، صحيح المخرج ، أو يكون مسخوط الإسناد ، فاسد المخرج . فإن كان مسخوطاً فقد بطلت المسألة وإن كان مرضياً ... إلخ) (١) .

وفيما يحتاج به أصحاب الصمت من حديث يرويه الأصمعي وابن الإعرابي عن رجالهما يقول الجاحظ بعد إذ تعرض لمتن الحديث بالنقد : (... هذا على أننا لا ندري أقال ذلك رسول الله ﷺ أم لم يقله ؟ لأن مثل هذه الأخبار يحتاج فيها إلى الخبر المكشوف والحديث المعروف . ولكننا بفضل الثقة وظهور الحجة ، نجيب بمثل هذا وشبهه) (٢) .

ولم يكن الجاحظ ليتوفر على درس رواه الحديث — شأن المحدثين — ولكنه اتجه أكثر ما اتجه إلى تطبيق منهجه النقدي على النص الحديثي بخضعه لاختباره ويسيره بمقاييده . فمن سبل نقده للحديث أن يعرض نص الحديث على النص القرآني ، يقابل فيه بينهما وينظر . وهو بدأ يروي أن أبا هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « أن الأحاديث ستكثر بعدى كما كثرت على الأنبياء من قبلي ، فما جاءكم عنى فأعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فهو عنى ، قلته أو لم أقله » (٣) . وبين الجاحظ فيما يجريه على لسان صاحب الكلب في محاورته صاحب الديك ، من مسألة زيد الخيل للرسول الكريم ، اعتباره — ولا بدع في ذلك —

(١) الحيوان ج ١ ص ١٦٤ .

(٢) البيان والتبيين ج ٤ ص ٢٨ .

(٣) البيان والتبيين ج ٢ ص ٢٨ .

الكتاب حكماً على السنة : (ولما قال النبي عليه الصلاة والسلام لزيد الخيل من الخير ما قاله ، وسماه زيد الخير ، ما سأله زيد شيئاً ، ولا ذكر له حاجة إلا أنه قال : يا رسول الله فينا رجلان يقال لأحدهما ذريح ، والآخر يكتن أبا درجانه ، ولهما أكلب خمسة تصيد للظباء ، فما ترى في صييدهم ؟ فأنزل الله عز وجل : **وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكْبِّينَ** تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه ، ... ولو كان الجواب لزيد الخيل سنة من سنن النبي ﷺ لكان في ذلك الرفعة ، فكيف والكتاب فوق السنة) (١) .

وإذن من هذا المنطق ، اعتباره للقرآن حاكماً على النص الحديثي ، إذ السنة قول أو عمل أو كلامهما؟ تنظر فيما أورده أصحاب الصمت من أحاديث في فضيلته وكيف عرض الجاحظ مروياتهم على النص القرآني . سياق أولاً مروياتهم (... وأخذ أبو بكر الصديق رحمه الله بطرف لسانه وقال : هذا الذي أوردني الموارد .

... وقال النبي عليه السلام : وهل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد السفهاء — وقال ابن الأعرابي عن بعض أشياخه : تكلم رجل عن النبي عليه السلام فخطل في كلامه ، فقال النبي ﷺ ما أعطى العبد شراً من طلاقة اللسان .

وقال العائشي ، وخالد بن خدّاش : حدثنا مهدي بن ميمون عن غيلان بن جرير ، عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال : قدمنا على رسول الله ﷺ في وفد فقلنا : يا رسول الله أنت سيدنا . وأنت أطولنا علينا طولا ، وأنت

الجفنة العراء . فقال رسول الله ﷺ : أيها الناس : قولوا بقولكم ولا يستفزكم للشيطان ، فإنما أنا عبد الله ورسوله . . .) وبعد إذ يعرض الجاحظ أحاديث وآثار وأشعار وأقاويل يوصى بالمضى مع الموهبة الأدبية بممارسة وتهذيباً ثم يقابل الحديث المساق بالنصوص القرآنية : (قد سمعنا رواية للقوم واحتجاجهم ، وأنا أوصيت ألا تدع التماس البيان والتبيين إن ظننت أن لك فيهما طبيعة ، وأنهما يناسبانك بعض المناسبة ، ويشاكلانك في بعض للشاكلة ، ولا تهمل طبيعتك فيستولي الإهمال على قوة القريحة ، ويستبدلها سوء العادة . وإن كنت ذا بيان وأحسست من نفسك بالنفوذ في الخطابة والبلاغة ، وبقوة المنة يوم الحفل ، فلا تقصر في التماس أعلاما سورة ، وأرفعها في البيان منزلة . ولا يقطعك تيب الجلاء ، وتخويف الجبناء ، ولا تصرفك الروايات الممدولة عن وجوها للتأولة على أقبح مخارجها ، وكيف تطعيمهم بهذه الروايات الممدولة ، والأخبار المدخولة وبهذا الرأي الذي ابتدعوه من قبل أنفسهم .

ولقد سمعت الله تبارك وتعالى ، ذكر داود النبي صلوات الله عليه فقال : « واذكر عبدنا داود ذا الأيد أنه أواب ، إلى قوله : » وفصل الخطاب ، فجمع له بالحكمة والبراعة في العقل والرجاحة في الحكم ، والاتساع في العلم ، والصواب في الحكم ، وجمع له بفصل الخطاب تفصيل الجميل ، وتلخيص الملتبس ، والبصر بالحز في موضع الحز والحسم في موضع الحسم .

وذكر رسول الله ﷺ شعباً النبي عليه السلام ، فقال : « كان شعيب خطيب الأنبياء ، وذلك عند بعض ما حكاه الله في كتابه ، وحلاه لاسماع عبادته فكيف تهاب منزلة الخطباء وداود عليه السلام سلفك وشعيب أمامك ، مع ما تلوناه

عليك في صدر هذا الكتاب من القرآن الحكيم والآي الكريم (١) وهذه خطب رسول الله ﷺ مدونة محفوظة ، ومخلدة مشهورة .. وقد زعمتم أن رسول الله ﷺ قال : « شعبتان من شعب النفاق البذاء والبيان ، وشعبتان من شعب الإيمان : الحياء والعلم » ونحن نعوذ بالله أن يكون القرآن يحث على العلم ، ونعوذ بالله أن يجمع رسول الله ﷺ بين البذاء والبيان وإنما وقع النهي عن كل شيء جاوز المقدار . ووقع اسم العلم على كل شيء قصر عن المقدار . فالعلم مذموم والخطأ مذموم ، ودين الله تبارك وتعالى بين المقصر والغالي ... الخ (٢) .

وإذا كان ما سبق هو مناقضة الحديث للنص القرآني فإن ما نحن ذاكروه الآن يتناغم والمعنى في النص القرآني يسوق أحاديث في فضل العسل منها رواية سعيد ابن أبي عروبة عن قتادة عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : إن أخى يشتكى بطنه ، فقال عليه السلام اسقه عسلاً . ثم أتاه فقال : قد فعلت . قال اسقه عسلاً . ثم أتاه فقال قد فعلت فقال اسقه عسلاً . ثم أتاه الرابعة فقال : صدق الله وكذب بطن أخيك . اسقه عسلاً . فسقاه فبرأ (الرجل) ثم يعقب الجاحظ (...) والذي يدل على صحة تأويلنا لقول الله عز وجل : « يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس » أن المعجونات كلها إنما تكون بالعسل وكذلك (الأنبياء) (٣) فالنص القرآني يوافق الحديث المروي وعلى هذا الاتفاق جاء تأويل الجاحظ لمعنى الآية القرآنية .

هذه إذن سبيل أولى في النقد ، وثانية ... لها خطرهما وهي غلبة في منهج المعزلة . تلك هي التفسير العقلي للنص . أن العامة تردد حديثاً عن قتل الوزغ فيعتمد إليه الجاحظ بالتحليل العقلي : (...) وبعد فلعل النبي ﷺ قال هذا القول

(١) ذكرها الجاحظ في البيان والتبيين ١٨ ص ٧ - ١١

(٢) البيان والتبيين ١٨ ص ١٩٤ - ١٩٦ ، ص ٢٠٠ - ٢٠٣ ، وانظر أيضاً مقابله

حديث « أنا مبعث الأنبياء بكاء » بالقرآن : البيان والتبيين ٤٨ ص ٢٧ - ٣٢ .

(٣) العيون ٥٨ ص ٤٢٦ - ٤٢٩

أن كان قاله على الحكاية لأناويل قوم . ولعل ذلك كان على معنى كان يومئذ معلوماً فترك الناس العلة ورووا الخبر سالماً من العطل ، مجرداً غير مضمن ، ولعل من سمع هذا الحديث شهد آخر الكلام ولم يشهد أوله ، ولعله عليه الصلاة والسلام قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء .

وكل ذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع (١) .

والجاحظ بهذا يومئذ إلى خطورة اقتطاع النص من سياقه ومن ملابساته إذ أن مثل هذا الصنيع يعطى من الاحتمالات المعنوية ما يحسمه معرفة مناسبات النص وظروفه . وأشار صراحة إلى ما يعترض النص من صعوبة الفهم المستنير بسبب فقدان البرهان ، وضياح الملابسات المحيطة . قال بعد إذ جاء بقدر مما تكرهه الرسول والصحابة والتابعين من عبارات يلفظ بها : (. . . وقد كرهوا أشياء مما جاءت في الروايات لا تعرف وجوها ، فرأى أصحابنا لا يكرهونها ، كذا ، ولا تستطيع الرد عليهم ، ولم نسمع لهم في ذلك أكثر من الكراهة ، ولو كانوا يرون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤنة ولكن أكثر الروايات مجردة ، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ، ودون الأخبار عن البرهان . وإن كانوا قد شاهدوا النوعين مشاهدة واحدة (٢) .

وهذه أحاديث ترد آمرة بذبح الحمام وبذبح الديكة وقتل الكلاب . ولكن

(١) الحيوان ١ - ص ٣٠٤/٣٠٥ انظر أيضاً تفسير المأثولة لما يردده الطاعنون من خبر إباحة الرسول لخصاء بقبوله خصياً أهدها لمياه المتوفى مع مارية القبطية : الحيوان ١ - ص ١٦٣-١٦٥ وتقوية أحاديث تروى عن الرسول أمره بقتل الوزغ ، ووصفه له بأنه فويسق ، فيقول : وهذه الأحاديث كلها يحتاج بها أصحاب الجهالات ومن زعم أن الأشياء كلها كانت ناطقة ، وأنها أمم مجراها مجرى الناس : الحيوان ١ - ص ٢٨٦-٢٨٧

(٢) الحيوان ١ - ص ٣٣٩ ،

الأمر ليس على إطلاقه وبلا حدود ، فإن له مناسباته ... ولندع الجاحظ يحدث في مناسبة الأمر بذبح الحمام : (وحدث أسامة بن زيد قال : بعض أشياخنا منذ زمان ، يحدث أن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه — أراد أن يذبح الحمام ثم قال : « لولا أنها أمة من الأمم لأمرت بذبحهم ولكن قصوهم » ، فدل بقوله : قصوهم على أنها إنما تذبح لرغبة من يتخذهم ويلعب بهم من الفتيان والاحداث والاشطار وأصحاب المراهنة والقمار ، والذين يتشرفون على حرم الناس والجيران ويختدعون بفراخ الحمام أولاد الناس ، ويرمون بالجلالق وما أكثر من قد فقا حيناً وهشم أنفاً ، وهم فـا . وهو لا يدري ما يصنع ولا يقف على مقـدار ما ركب به القوم ثم تذهب جنايته هدرأ ، ويعود ذلك الدم مطلولا بلا عقل ولا قود ولا قصاص ولا أرش ، إذ كان صاحبه مجهولاً . وعلى شبيه بذلك كان عمر رضى الله عنه أمر بذبح الديكة ، وأمر النبي ﷺ بقتل الكلاب (١) .

ومثل حديث الرسول « لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله » يقول الجاحظ في إيراد مناسباته بما يغير كلية من ظاهر معناه : (فما أحسن ما فسر ذلك عبدالرحمن ابن مهدي قال : وجه هذا عندنا أن القوم قالوا : « وما يهلكنا إلا الدهر » ، فلما قال القوم ذلك ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : ذلك الله ، يعنى أن الذى أهلك القرون هو الله عز وجل فنوهم منة المتوهم أنه إنما أوقع للكلام على الدهر (٢) .
وحقاً قد تكون هذه المناسبة من الاجتهاد فى التأويل ، ولكن دلالتها على أن المعنى يتغير بمناسباته هو ما نريد .

ومن هذا الوادى العقلى ، إجرائه ألسن المتحاووين برواية نصوص حديثة

(١) الحيوان ٣٠ ص ١٩٠-١٩١ .

(٢) الحيوان ١٠ ص ٢٤٠ .

تنصر رأيهم ، فصاحب الكلب يروى أحاديث في فضل حيوانه (١) ، وصاحب الديك يورد أحاديث وأخبار في قدر حيوانه (٢) ثم يدع كلا منهما يتأول لمروياته ومرويات محاوره ، هذا التقابل في النظر العقلي معناه تناقص الحديث ، ثم محاولة التأويل العقلي لمضمون الحديث وفق الهوى عبث بمعناه ، وهذا مثالنا (... قال صاحب الديك : روى إسماعيل المكي عن أبي عطية العطاردي قال سمعت ابن عباس يقول : السود من الكلاب الجن ، والبقع منها الحن ...

وعن أبي حنيفة عن أبي الزبير عن جابر : قال أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب ، حتى أن المرأة لتقدم بكابها من البادية فنقتله ، ثم نهانا عن قتلها وقال : عليكم بالأسود البهيم ذي النكتتين على عيفيه فإنه شيطان ...

ثم روى الأشعث عن الحسن قال : ما خطب عثمان خطبة إلا أمر بقتل الكلاب وذبح الحمام .

وعن الحسن قال : سمعت عثمان بن عفان يقول : اقتلوا الكلب واذبخوا الحمام .
... وعن ابن أبي شيبه عن سالم عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من اقتنى كلباً إلا كلب صيد أو كلب ماشية ، نقص من أجره كل يوم قيراطان .

قال صاحب الديك : روى إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمى ، عن محمد بن المنكدر عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال : تقامر رجلان على عهد عمر بديكين ، فأمر عمر بالديكة أن تقتل فأتاه رجل من الأنصار فقال : أمرت بقتل أمة من الأهم تسبح الله تعالى ؟ فأمر بتركها .

(١) الحيوان ٢ ص ١٥٢-١٥٤ .

(٢) الحيوان ٢ ص ٢٨٥-٢٨٩ ، ص ٣٥٤ .

وعن قتادة أن أبا موسى قال : لا تتخذوا الدجاج في الدور فتكونوا أهل قرية ، وقد سمعتم ما قال الله تعالى في أهل القرى : « أفأمن أهل القرى أن يأتهم بأسنا بياتاً وهم نائمون » ، وهذا عندي من أبي موسى ليس على ما يظنه الناس لأن تأويله هذا ليس على وجه ، ولكنه كره للفرسان ورجال الحرب اتخاذ ما يتخذه الفلاح وأصحاب التعيش ، مع حاجته يومئذ إلى تفرغهم لحروب العجم ، وأخذهم في تأهب الفرسان وفي دربة رجال الحرب . فإن كان ذهب إلى الذي يظهر في اللفظ فهذا تأويل مرغوب عنه .

وقال صاحب الكلب لصاحب الديكة : فقد أمر عمر بقتل الديكة ولم يستثن منها شيئاً دون شيء ، ونهى أبو موسى عن اتخاذ الدجاج ولم يستثن منها شيئاً دون شيء ، والديكة تدخل في هذا الإسم ، واسم الدجاج يجمعها جميعاً . ورويت في قتل الحمام مثل روايتكم في قتل الكلاب ، ولم أركم رويتم أن الحمام مسخ ، ولا أن بعضه من الجن وبعضه من الحن ، ولا أن أمتين مسختا وكان أحدهما الحمام . وزعمتم أن عمر إنما أمر بقتل الديكة حين كره المراهب بها والقمار فيها . وقد علمتم أن ولاية المدينة ربما دمرها على صاحب الحمام إذا خيف قبله القمار وظنوا أنه الشرف ، وذكروا عنه الرمي بالبندق وخديعة أولادهم بالفراخ . فما بالكم لم تخرجوا للكلاب من التأويل والعذر مثل الذي خرجتم للحمام والديكة (١) وهكذا يؤول صاحب الرأي الحديث لمصلحة رأيه فيكر عليه الخصم مناقضاً والأداة المستخدمة هنا هي العقل .

ولتر قدر هذا الجهد العقلي الذي يبذله المعتزلة حين لا يغادرون وجهاً من وجوه النظر العقلي إلى النص ، ففي قول الرسول « والذباب في النار » تباينت

تأويلاتهم : فأما النظام فقال : (إن الطاعات إذا استوت استوى أهلها في الثواب وأن المعاصي إذا استوت استوى أهلها في العقاب . وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استوا في التفضل . وزعم أن أطفال المشركين والمسلمين كلهم في الجنة . وزعم أنه ليس بين الأطفال ولا بين البهائم والمجانين فرق ، ولا بين السباع في ذلك وبين البهائم فرق . وكان يقول : أن هذه الأبدان السبعية والبهيمية لا تدخل الجنة ، ولكن الله عز وجل ينقل تلك الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها في أي الصور أحب . وكان أبو كلدة ومعمر ، وأبو الهذيل ، وصحصح ، يكرهون هذا الجواب ويقولون : ومتى ما اتصل كلامنا بذكر الكلب على أي وجه كان ، فكأنما عندهم قد زعمنا أن الجنة فيها كلاب . ولكننا نزعم أن جميع ما خلق الله تعالى من السباع والبهائم والحشرات والهمج فهو قبيح المنظرة ، مؤلم أو حسن المنظرة ملذ فإما كان كالحيل والظباء والطواويس والتدارج . فإن تلك في الجنة ، ويلذ أولياء الله عز وجل بمناظرها . وما كان منها قبيحا في الدنيا مؤلم النظر جعله الله عذابا إلى عذاب أعدائه في النار . فإذا جاء في الأثر : أن الذباب في النار ، وغير ذلك من الخلق ، فإنما يراد به هذا المعنى .

وذهب بعضهم إلى أنها تكون في النار ، وتلذ ذلك ، كما أن خزنة جهنم والذين يتولون من الملائكة التعذيب يلذون موضعهم من النار .

وذهب بعضهم إلى أن الله تعالى يطعمهم على استلذاذ النار والعيش فيها ، كما طبع ديدان الثلج والنخل على العيش في أماكنها .

وذهب آخرون إلى أن الله عز وجل يحدث لأبدانها علة لا تصل النار إليها وتنعم قلوبها وأبدانها من وجه آخر كيف شاء . وقالوا وقد وجدنا الناس يمتثلون لأنفسهم في الدنيا حيلة ، حتى يدخل أحدهم بعض الاتاتين بذلك الطلاء

ولا تضره النار وهو في معظمها وموضع الجاحم منها . ففضل ما بين قدرة الله وقدرة عباده أكثر من فضل ما بين حر الدنيا والآخرة .

وذهب بعضهم إلى أن سبيلها فيها كسبيل نار إبراهيم ، فإنه لما قذف فيها بعث الله عز وجل ملكا يقال له ملك الظل ، فكان يحدثه ويؤنسه ، فلم تصل النار إلى أذاه ، مع قربه من طباع ذلك ... (١) .

وهذا الذي عرضه لنا الجاحظ صورة من استخدام العقل في تشقيق معاني النص ، وهذا للتشقيق على تباينه في نهاية الأمر هو أثر لهذا الاختبار العقلي الذي كانت المعزلة تخضع له النصوص .

ويبين ما يسوقه الجاحظ من رواية أستاذ النظام اعتبار المعزلة للحديث حتى مع عدم الإلمام بتأويله - فيما لا يمس مبادئ الاعتزال - إلى أن يتضح مضمونه بالنظر العقلي أو بالتجربة الممارسة : (قال أبو إسحاق : بلغني وأنا حدث أن النبي ﷺ نهى عن اختناث فم القربة ، والشرب منه ، قال : فكنت أقول أن لهذا الحديث لسانا ، وما في الشرب من فم قربة حتى يحىء فيها هذا النهى ؟ حتى قيل أن رجلا شرب من فم قربة فوكتته حية فمات ، وأن الحيات تدخل في أفواه القرب ، فعليت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث ، أن له مذهبا وإن جهلته (٢) .

وإذن يكون من الطبيعي أن من يتعلق بطواهر الأحاديث دون التأمل لمضامينها ، يتعرض لنقد الجاحظ ووصفه بالجهالة ، كما وصف الجاحظ أصحاب

(١) الحيوان ٣ - ص ٣٩٤ - ٣٩٧

(٢) الحيوان ٤ - ص ٢٦٧

ابن حائط حين رأوا في الحيوان مؤمناً وكافراً فجعلوا الحية من فريق الكافرين . وفيهم وفي غيرهم قولته : (... وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الأحاديث وأى ضرب منها يكون مردوداً ، وأى ضرب منها يكون متاولاً ، وأى ضرب منها يقال أن ذلك إنما هو حكاية عن بعض القبائل) (١) .

سبيل ثالثة في هذا النقد الحديثي وهو أن يحمى الجاحظ بحجة كل فريق من الحديث المروى ، وأن المحبتين جميعاً بنصوصها لتبدوان متعارضتين متناقضتين . والجاحظ يكتفى بهذه المواجهة تنطق عن نفسية ، قد تنطق عن الوضع في كليهما ، أو قد تنطق بأن لا تعارض ولكن كل حديث له ظرفه الخاص .. فشلا في موضوع أباحه الخصي والنهي عنه يورد أحاديث وآثار تنهى عن الخصاء ثم يعقبها بآثار تبينه ، فن رواياته : (أبو داود عن النخعي عن محمد بن سعيد عن عبادة بن لى ، عن إبراهيم بن عجير قال : (كان أحب الخيل إلى سلف المسلمين في عهد عمر وعثمان ومعاوية رضى الله تعالى عنهم ، الخصيان ، فإنها أخفى للكمين والطلائع وأبقى على الجهد .

أبو جرير قال : أخبرني ابن جريج عن عطاء أنه لم ير بأساً بخصاء الدواب . سفیان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه : أنه خصى بعيراً .

وسفیان بن عيينة عن مالك بن مغول عن عطاء أنه سئل عن خصاء البغل

(١) الحيوان ج ٤ ص ٢٨٨-٢٨٩ وانظر تعليقاتهم بحديث كفر الحية مع أن تأويل الحديث حقه أن يكون وفق رواية عبد الرحمن بن عبد الله السمودي إذ قال : سمعت القاسم بن عبد الرحمن يقول : قال عبد الله من قتل حية أو عقرباً فكأنما قتل كافراً ؛ الحيوان ج ٤ ص ٢٩٢-٢٩٥ .

فقال : إذا خفت عضاضه (١) فضمنون هذه الأحاديث المبيحة للنهي يشير إلى أن هذا الحل إنما هو في حالات خاصة ، لكن الجاحظ لا يقول فيها بشيء ، مكتفياً بأن دلالة الحال فيها بيان .

سبيل رابعة في هذا النقد المنهجي للنص الحديثي ، وهو مقابلة ما وضح فيه معنى للنص بما أجمل فيه تعبير نص آخر ، فثلاً حديث يروى عن عثمان ... (قال حدثني أسامة بن زيد ، وإبراهيم بن أبي يحيى أن عثمان شكوا إليه الحمام ، وأنه قال : من أخذ منهن شيئاً فهو له ، وقد علمنا أن اللفظ وإن كان قد وقع على شكاية الحمام فإن المعنى إنما هو على شكاية أصحاب الحمام ، لأنه ليس في الحمام معنى يدعو إلى شكاية) .

وإذن فهذا النص فيه إجمال ، ومن ثم يقبفه الجاحظ بنصوص حديثة أخرى يوضح بها تأويله : (قال : وحدثنا عثمان قال : سئل الحسن عن الحمام الذي يصطاده الناس قال : لا تأكله ، فإنه من أموال الناس ، فجعله مالا ، ونهى عن أكله بغير إذن أهله . وكل ما كان مالا فيبيعه حسن وابتاعه حسن فكيف يجوز لشيء هذه صفته أن يذبح إلا أن يكون ذلك على طريق العقاب والزجر لمن اتخذه لمالاً يحمل .

قال : ورووا عن الزهري عن سفيد بن المسيب قال : نهى عثمان عن اللعب بالحمام ، وعن رمى الجلائن . فهذا يدل على ما قلنا (٢) .

سبيل خامسة في نقد النص الحديثي ، وهي عرضه على أحداث التاريخ تصدق مضمونه وتؤكد (قال النبي ﷺ : أشد الناس عذاباً يوم القيامة من قتل نبياً

(١) الحيوان ١- ١٨٠- ١٨١

(٢) الحيوان ٣- ١٩١ .

أو قتله نبي د كان كان في المعلوم أن النبي لا يقتل أحداً ، ولا يتفق ذلك إلا في أشرار الخلق . ويدل على ذلك الذي اتفق من قتل أبي بن خاف بيده ، والنضر بن الحارث ، وعقبة بن أبي معيط ، ومعاوية بن المغيرة بن أبي العاصي صبراً (١) .

على أن الجاحظ قد يورد أحاديث ليست محور جدل — دون أن يتعرض لها بنقد وإنما يكتفى بعرضها ، ترى هل هو يدعها لينأملها القارئ أو السامع فيرى فيها رأيه ؟ أم أنها من الواضوح والصدق بحيث لا تعقيب عليها . . . ثمة أحاديث تدخل في حيز الاحتمال الأول مثل النهي عن قتل الخفاش والضفدع والنمل ، والثانية مثل أحاديث الغنم والفأر والهرة (٢) .

والجاحظ الذي رأينا صديقه هذا في نقد الحديث يقف من الحديث — بإطلاق العبارة — موقفين ، فأما الحديث الديني الصادر عن الرسول أو عن صحابته وتابعيه فهو يتحرى الصحة فيه ويتشدد . أما إذا كان الحديث أدبياً فلا حرج عليه من وضعه وتزييف لسببه (٣) .

(١) الحيوان ٤٠ ص ١٦٠ ن ١٦١ ، ذكر الجاحظ في كتاب العمانية أن الرسول لم يقتل بيده إلا رجلاً واحداً هو (أبي بن خاف) ، فهؤلاء الثلاثة قد أمر الرسول بقتلهم ولم يقتلهم بيده .

(٢) انظر أحاديث وآثار في النمل : الحيوان ٤٠ ص ١٧-٢٠ أحاديث في الفأر والهرة : الحيوان ٥٠ ص ٢٦٩-٢٧١ أحاديث في الغنم : الحيوان ٥٠ ص ٥٠٣-٥٠٨ ما جاء في الضفادع والخفاش من حديث وأثر : الحيوان ٥٠ ص ٥٣٥-٥٣٧ ، ويذكر أحاديث في إثبات الشيطان : الحيوان ٦٠ ص ٢٢٣-٢٢٤ يلتفت سريعاً إلى تقدم بعضها في الحيوان ١٠ ص ١٥٢-١٥٣ ويدع الباقي .

(٣) من توليد الحديث الأدبي انظر مقدمة البغلاء طبعة دار المعارف بقلم د . طه العاجري ص ٤٠-٤٨ ، ويروى الجاحظ في البيان والتبيين ٢٠ ص ٣٣٩ خبراً يبين فيه أن بعض الوصاة كان يتحرى في أحاديثه مجال العبارة وحسن المعنى (قال : قلت لحباب =

ومع هذه المصاحبة للجاحظ في نظره إلى فهم النصوص القرآنية والحديثية
يبقى أن نسمع إلى حديثه عن :

ثالثاً — في ذوق النص القرآني والحديثي

وهذا مبحث لا بد أن يوطأ له بذكر شيء عن التفكير البلاغي عند الجاحظ
فيما يتصل بذوق النص للقرآني والحديثي ، وفي هذا المجال لا بد من أن نتصور
نظرة الجاحظ الشاملة إلى البيان القرآني والحديثي . وإذن ينقسم حديثنا هنا إلى
قسمين في أولاهما نسمع لقول الجاحظ في الإعجاز القرآني . وهذا الحديث فيه
أولاً جانب نظري تأملي ، وآخر تطبيقي أدبي سنتحدث عنه بعد . أما الجانب
الأول فيحلل فيه كيف أن القرآن معجز بالعروة ، ويصور خلال ذلك الجو
الأدبي والنفسي الذي كان فيه هذا التحدي بالنظم للقرآني ، ثم يضع اليد على
حصيلة هذا التحدي مقلباً وجوه النظر في كل تلك المسائل قال (ومثل ذلك ما رفع
من أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تهدم الرسول
بنظمه ولذلك لم يجد أحداً طمع فيه . ولو طمع فيه لتكافه ، ولو تكلف بعضهم
ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الإعراب وأسبغ الإعراب
والنساء وأشباه النساء . ولألقى ذلك للدسلين عملاً ، ولطلبوا المحاكاة والتراخي
بعض العرب . ولكثر القيال والقال . فقد رأيت أصحاب مسيلة ، وأصحاب
بنى النواحة ، كذا ، إنما تعلقوا بما ألف لهم مسيلة من ذلك الكلام الذي يعلم كل

== أنك تكذب في الحديث . قال : وما عليك إذا كان القم أزيد فيه أحسن منه . واهة
ما ينفعك صدقه ولا يضر ككذبه . وما يدور الأمر إلا على لفظ جيد ومعنى حسن .
ولكنك واهة لو أردت ذلك لتلجج لسانك ولتذهب كلامك .

من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه وأخذ بعضه وتماطى أن يتأرنه . فكان الله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له (١) وحديث الجاحظ هنا عن الصرفة لا يعنى بآية حال أنه قد كان في مقدور القوم أن يأتوا بمثل القرآن لما هم عليه من بلاغة لسان ، ولكن يعنى قطع أطماعهم وتيسيسهم ، وكان هذا أحد مناحي الإعجاز :

وفي موطن آخر يعرض الجاحظ للرسول وأن لهم آيات تتفق وحال الأقوام التي بعثوا إليها : (وكما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاماً فيه منهم في زمانه ، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهمينه وكشف ضعفه وإظهاره ونقص أصله . . . وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله وعلى خاصته علمائه الطب ، وكانت عوامهم تعظم على خواصهم فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى إذ كانت غايتهم علاج المرضى ، وإبراء الأكمه إذ كانت غايتهم علاج الرمد مع ما أعطاه الله تعالى عز وجل من سائر العلامات وضروب الآيات . .) .

ومن ثم ينتقل الجاحظ إلى آية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبيان ما عليه قومه الذين بعث فيهم : (. . . وكذلك دهر محمد ﷺ كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ونظم ضروب الكلام . ومع علمهم له وانفرادهم به فعين استحكمت لفهمهم وشاعت البلاغة وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم بعثه الله عز وجل فتحدثهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه فلم يزل يقرعهم بمجزهم وينقصهم على نقصهم حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم كما تبين لأقويائهم وخواصهم ، وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبياً

قط مع سائر ما جاء به من الآيات ومن ضروب البرهانات ولكل شيء باب مائى واختصار وتقريب فمن أحكم الحكمة إرسال كل نبي بما يفهم أعجب الأمور عندهم ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم (١).

ويصور الجاحظ الجو الأدبى العام زمن الرسول وتحدى الرسول لهم وسط هذا الجو تصويراً يقوم على الدرس الأدبى والنظر العقلى النفاذ ، قال : (أن محمداً ﷺ مخصوص بعلامه لها في العقل موقع كموقع فلق البحر من العين وذلك قوله لقريش خاصة والعرب عامة مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء والدهاة والحلماء وأصحاب الراى والمكيدة والتجارب والنظر في العاقبة - إن عارضتموني بسوره واحدة فقد كذبت في دعواى وصدقت في تكذيبى ولا يجوز أن يكون مثل العرب في كثرة عددهم واختلاف علمهم والكلام كلامهم وهو سيد علمهم قد فاض بياهم كذا ، وجاشت بهم صدورهم وغلبتهم قوتهم عليه عند أنفسهم حتى قالوا في الحيات والعقارب والذئاب والكلاب والحنافس والجمالان والخير والحمام وكلها دب ودرج ولا ح لعين وخطر على قلب ولهم بعد أصناف النظم وضروب التأليف كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والاسجاع والمنثور) .

ويشير الجاحظ إلى قدر بياهم ويحمل نفسياتهم بعامة ولقاء التحدى بالقرآن بخاصة : (وبعد فقد هجوه من كل جانب وهاجى أصحابه شعراءهم ونازعوا خطباءهم وحاجوه في المواقف وخاسموه في المواسم وبادروه العداوة وناصبوه الحرب فقتل منهم وقتلوا منه وهم أثبت الناس حقداً وأبعدهم مطلباً وأذكرهم لخير أو شر وأنقامهم له وأهجمهم بالعجز وأمدحهم بالقوة ثم لا يعارضه معارض ولم يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر . وعال في التعارف ومستنكر في التصادق

أن يكون الكلام أخصر عندهم وأيسر مؤنة عليهم وهو أبلغ في تكذيبهم وأنقص لقوله وأجدر أن يعرف ذلك أصحابه فيجتمهوا على ترك استعماله والاستغناء به وهم يبذلون مهجهم وأموالهم ويخرجون من ديارهم في إطفاء أمره وفي توهين ما جاء به ولا يقولون بل لا يقول واحد من جماعتهم : لم تقتلون أنفسكم وتستملكون أموالكم وتخرجون من دياركم والحيلة في أمره يسيرة والمأخذ في أمره قريب ، ليؤلف واحد من شعرائكم وخطبائكم كلاماً في نظم كلامه كأقصر سورة يخذلكم بها وكأقصر آية دعاءكم إلى معارضتها ، بل لو نسوا ما تركهم حتى يذكرهم ولو تغافلوا ما ترك أن يذنبهم بل لم يرض بالتنبيه دون التوقيف .

ويرتب على هذا التحليل المبسوط نتيجة التحدى في حكم الواقع العملي وفي حكم التصور العقلي للممكن جميعاً ، قال : (فدل ذلك العاقل على أن أمرهم في ذلك لا يخلو من أحد أمرين :

أما أن يكونوا عرفوا عجزهم وأن مثل ذلك لا يتألم لهم فأروا أن الإضراب عن ذكره والتغافل عنه في هذا الباب وأن قرعهم به أمثل لهم في التدبير وأجدر أن لا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يحدوا إلى الدعوى سبيلاً وإلى اختداع الأنبياء سبباً فقد ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه وهو قوله عن ذكره : د وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ، . وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للنقرير بالعجز والتوقيف على النقص ثم لا يبذلون بجهودهم ولا يخرجون مكنونهم وهم أشد خلاق الله أنفة وأفرط حمية وأطلبه بطائلة وقد سمعوه في كل منهل وموقف ، والناس موكلون بالخطابات مولعون بالبلاغات فمن كان شاهداً فقد سمعه ومن كان غائباً فقد أتاه به من لم يزوده .

وأما أن يكون غير ذلك ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعازنة وهم

يقدرّون عليها لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف علمهم وشدة عداوتهم الإطباق على بذل الكثير وحصون الدسير وهذا من ظاهر التدبير ومن جليل الأمور التي لا تخفى على الجاهل فكيف على العقلاء وأهل المعارف ؟ فكيف على الأعداء ؟ لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن إخراج المال ، ولم يقل أن القوم قد تركوا مساوئهم في القرآن والطعن فيه بعد أن كثرت خصومتهم في غيره ويدل على ذلك قوله عز وجل : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، وقوله عز ذكره : « وإذا قتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، وقوله تعالى ذكره : وقال الذين كفروا أن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ، ويدل كثرة هذه المراجعة ، وطول هذه المناقاة على أن التقرّيع لهم بالمعجز كان فاشياً وأن عجزهم كان ظاهراً . ولو لم يكن النبي ﷺ تحداهم بالنظر والتألف كذا (١) ولم يكن أيضاً أزاح علمهم حتى قال الله تعالى : « قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ، وعارضوني بالكذب ، لقد كان في تفصيله له . وتركيبه وتقديمه له واحتجاجه ما يدعو إلى معارضته ومغالبة وطلب مساويه ولو لم يكن تحداهم من كل ما قلنا وقرعهم بالمعجز عما وصفنا وهل هذا إلا تمديحه له وإكثاره إفيه ، لكان ذلك سبباً موجباً لمعارضته ومغالبة وطلب تكذيبه إذ كان كلامهم وهو سيد علمهم والمؤنة فيه أخف عليهم وقد بذلوا النفوس والأموال وكيف ضاع منهم وسقط على جماعتهم نيفاً وعشرين سنة مع كثرة عددهم وشدة عقولهم واجتماع كلمتهم وهذا أمر جليل الرأي ظاهر التدبير (٢) .

وهكذا يصدر الجاحظ عن فهم متعمق للروح العربية في حديثه عن الإعجاز

(١) لعلها : بالنظم والتأليف .

(٢) رسائل الجاحظ على هامش السكامل للبدر ص ١٠٢-١١٠

القرآني حديث النظر والتحليل (١).

وثاني الحديثين في نظرة الجاحظ لشاملة ، هو عرضه للبيان الحديث من زاوية رأى الرسول في البيان . وتقويمه ﷺ له . وتكامل هذه النظرة حين ينضم إليها تقويم الجاحظ لأجانب العمل من البيان ، ونعني به ما صدر عن الرسول من بليغ الكلام وتحليل الجاحظ لها ، وسيجيء موضعا قريبا .

فقى موطن : قال العباسي بن عبد المطلب للنبي ﷺ : (يا رسول الله فيم الجمال قال في اللسان) (٢) .

ورثمة نص آخر يصور اعتبار الرسول للبيان فيروى الجاحظ هذه الرواية في معرض بيان ما لبني تميم من منزلة في الخطابة : (. . . وكذلك ليس في ذلك . . . أى في الخطب ، مثل الذي لبني تميم ، لأن النبي عليه السلام لما سأل عمرو بن الأهم عن الزبرقان بن بدر قال : مانع لحوزته ، مطاع في أدنيه . فقال الزبرقان : أما أنه قد علم أكثر مما قال ، ولكنه حسدني شرفي فقال عمرو : أما لئن قال ما قال فوالله ما علمته إلا ضيق الصدر ، زمر المروءة لثيم الخال ، حديث الغنى . فلما رأى أنه قد خالف قوله الآخر قوله الأول ورأى الإنكار في عيني رسول الله . قال : يا رسول الله رضيت فقلت أحسن ما علمت ، وغضبت فقلت أقبح ما علمت

(١) قد يكون مما يكمل هذا الحديث ذكر الجاحظ لما يكره من الكلام مما يصور الحس الأدبي العام ، فروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال . لا يقوان أحدكم خبيث نفس ولا سكن ليقول أقست نفسي . كأنه كره صلى الله عليه وسلم أن يضيف المؤمن الطاهر لنفسه الحبث والفساد بوجه من الوجوه . . . ويروى عن الصحابة . . . ومن التابعين . . . ومشاير وأعيان . الحيوان ١ ص ٣٣٥-٣٤٣ .

(٢) البيان والتبيين ١ ص ١٧٠

وما كذبت في الاول ولقد صدقت في الآخرة . فقال رسول الله ﷺ عند ذلك :
د أن من البيان لسحرا (١) .

وإذا كان هذا حديث عن اعتبار الرسول للبيان بعامة فثبتت روايات تشير إلى
قدرة الشعر بخاصة . تقول الرواية أن النبي عليه السلام قال لحسان بن ثابت :
ما بقي من لسانك ؟ فأخرج لسانه حتى قرع بطرفه طرف أرنبته . ثم قال :
والله لو وضعتني على شعر حلقة أو على صخر لفاقه ، وما يسرنى به مقول من
معد (٢) وهذا اعتزاز بحسان الشاعر وتقدير لفنه الخادم للدعوة الإسلامية .

وهناك نص آخر نجد الرسول فيه يستمع إلى الشعر فيتأثر له ، وتصور هذا
التأثر عبارة له تفصح عن رأى العاطفة الإنسانية الحساسة ، يقول الجاحظ (ومن
قدر الشعر وموقعه في النفع والضرر ، أن لبلى بنت النضر بن الحارث بن كلدة (٣)
لما عرضت للنبي ﷺ وهو يطوف بالبيت : واستوقفتها وجذبت رداءه حتى
انكشف منكبه ، وأنشدته شعرها بعد مقتل أبيها قال رسول الله ﷺ : د لو كنت
سمعت شعرها هذا ما قتلتها ، الشعر :

يا راكباً أن الايثل مظنة	من صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميثاً بأن قصيدة	ما أن تزال بها الركائب تخفق
فليسمن النضر أن ناديتـه	إن كان يسمع ميت لا ينطق
ظلت سيوف بني أبة تنوشه	لله أرحام هناك تشقق
قصرأ يقاد إلى المنيسة متعباً	رسف المقيد وهو عان موثق

(١) البيان والتبيين ١ - ص ٥٣

(٢) البيان والتبيين ١ - ص ٦٣

(٣) انفراد الجاحظ بجمعيتها ليلي وأصح الأقوال أنها قتيلة .

أحمد ها أنت ضنء نجبية من الفتى وهو المغيظ الخنق
فالتضرأقرب من تركت قرابة وأحقهم إن كان عتق يعتق^(١)

ويذكر الجاحظ عن الرسول روايات تكشف عن كراهيته ﷺ التكاف في
الادب والتصنع (كان النبي ﷺ قد قال : دإياى والتشادق ، وقال : د أبغضكم
إلى للثرثارون المتفهمون ، وقال : د من بدا جفا ، وعاب الفدادين والمزيدين
في جهارة الصوت وانتحال سعة الاشداق ورحب الغلاصم وهدل الشفاه ، وأعلننا
أن ذلك في أهل الوبر أكثر وفي أهل المدر أقل ...)^(٢) .

وتعرض هنا مشكلة السجع ورأى الرسول فيها . أن ثمة أحاديث فيما لون
السجع كمثل الحديث المأثور الذى يورده الجاحظ ونصه : (يقول العبد مالى مالى
ولمما لك من مالك ما أكلت فأفانيت وأعطيت فأفمضيت ، أو لبست فأبليت)^(٣)
ومع هذا فقد كره الرسول السجع ومن هنا تقول جماعة : (فقد قيل للذى قال :
يا رسول الله ، أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهسل أليس مثل
ذلك يطل . فقال رسول الله ﷺ د أسجع كسجع الجاهلية ،) فيرد عبد الصمد
ابن الفضل بن عيسى الرقائى (لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن
لما كان عليه بأس ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق فتشادق فى الكلام) .

وقال غير عبد الصمد : (وجدنا الشعر : من القصيد والرجز قد سمعه النبي
ﷺ فاستحسنه وأمر به شعراءه وعامة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد قالوا شعراً ، قليلا كان ذلك أم كثيراً ، واستمعوا واستنشدوا . فالسجع
والمزدوج دون القصيد والرجز ، فكيف يحل ما هو أكثر ويحرم ما هو أصغر ؟ .

(١) البيان والتبيين ٤ - ٤٣ - ٤٤

(٢) البيان والتبيين ١ - ١٣ .

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٨٤ .

وكان الذى كره الاسجاع بعينها وإن كانت دون الشعر فى التكلف والصنعة أن
 كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتعاكسون إليهم ، وكانوا يدعون الكهانة
 وأن مع كل واحد منهم رثيا من الجن مثل مثل حازى جهينة ، ومثل شق وسطيح ،
 وعزى سله وأشباهم كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع ، كقوله : (والارض
 والسماء والعقاب الصقعا واقعة ببقعاء ، لقد نفر المجد بنى المشراء للمجد والسناء ،
 وهذا الباب كثير ألا ترى أن ضمرة بن ضمرة ، وهرم بن قطبة ، والأفرع
 ابن حابس ، ونفيل بن عبد العزى كانوا يحكمون وينفرون بالاسجاع . وكذلك
 ربيعة بن حذار قالوا : فوقع النهى فى ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ،
 ولبقيتها فى صدور كثير منهم ، فلما زالت العلة زال التحريم . وقد كانت الخطباء
 تتكلم عند الخلفاء الراشدين فيكون فى تلك الخطب أسجاع كثيرة فلا
 ينهونهم) (١) .

وإذا كان القرآن معجزة بيانية ، وكان للرسول — وله بيانى العالى — قدر
 واعتبار للبيان ، فطبعى أن يكون الاقتباس من النص « قرآنا أو حديثا » له
 قيمته فى النص الأدبى . يقول الجاحظ مبينا اعتزازه بالنص الدينى لخطورة
 أثره : (ولكننا أحببنا أن نصير صدر هذا الكتاب كلاما من كلام رسول رب
 العالمين والسلف المتقدمين ، والجملة من التابعين الذين كانوا مصابيح الظلام ، وقادة
 هذا الانام ، وملح الارض ، وحلى الدنيا ، والنجوم التى لا يضل معها السارى .
 والمنازل الذى يرجع إليه الباغى ، والخرب الذى كثر الله به القليل ، وأعز به
 الدليل ، وزاد الكثير فى عدده ، والعزى فى ارتفاع قدره . وهم الذين جلوا
 بكلامهم الأبصار الكلية وشحذوا بمنطقهم الأذهان العلية فنبهوا القلوب من

وقدتها ، ونقلوها عن سوء عاداتها وشفوها من داء القسوة ، وغبارة الغفلة ،
وداروا من العمى الفاضح ، ونهجوا لنا الطريق الواضح ...)

ثم يبين تقويم الأقدمين النص يخلو من قرآن أو حديث : (وعلى أن خطباء
السلف الطيب ، وأهل البيان من التابعين بإحسان ، وما زالوا يسمون الخطب
التي تبدأ بالتحميد وتستفتح بالتجيد : البتراء . ويسمون التي لم توشح بالقرآن
وتزين بالصلاة على النبي ﷺ : الشوهاء) (١) .

اللفظ :

من هذه النظرة الشاملة إلى بيان القرآن ورأى صاحب الحديث في البيان ،
ننتقل إلى حديث الجاحظ عن اللفظ والمعنى فرأيه فيها ذو خطر من غير شك على
نظره الذرق للقرآن والحديث .

ومن هنا حاولنا استجلاء فكر الجاحظ عنها . وبإحدى ذى بدء لا نستطيع
أن نعد الجاحظ نصير لفظ ولا نصير معنى . ذلك أنه رجل علم ورجل كلام
ورجل أدب يوازن في براعة بين متطلبات الدقة العملية والتأثير الأدبي . ولم
يهر الجاحظ هذه القمة الشاغرة في أدبنا العربي لأنه صاحب معان ومعارف
فحسب ، وإنما هو الجاحظ بما استودع عمقه العلمي فنه الأدبي . وبراعته من
هذا التنعيم بين العلم والأدب بحيث لا يحور أحدهما على الآخر ، والمسمع لرأيه
فيما أسموه قضية اللفظ والمعنى . وما يظن بالجاحظ وعقليته أنه حدث عنهما إلا
حديث التحليل والتشريح فقال عن اللفظ وقال عن المعنى ، أما حديث التركيب
فذلك موضوعه النظم . هذا هو ما يليق بالجاحظ أن يصدر عنه من رأى ينبغي

أن يعرض في أمانة وفي صدق فلا ينسب لعقلية الرجل أشياء يبرأ منها . وإلى دليلنا نبدأ بحديث الجاحظ عن اللفظ . ومع مشقة الجرى وراء الجاحظ . تتبعاً لأرائه المتشعبة عن اللفظ وتفسيريق أحاديث عنه ، فإن هناك مع ذلك وحده عضوية بينها ستبينها حين يشرف القول على غايته .

صدر الجاحظ حديثه المستفيض عن اللفظ ببيان قيمته بالنسبة للمعنى (قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني : المعاني القائمة في صدور الناس ، المتصورة في أذهانهم ، والمتخلجة في نفوسهم ، والمتصلة بخواطرم ، والحادثة عن فكرهم ، مستورة خفية ، وبعيدة وحشية ، ومحجوبة مكنونة ، وموجودة في معنى معدومة ولا يعرف الناس ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليفة ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره . وإنما يحى تلك المعاني ذكرهم لها ، وأخبارهم عنها واستعمالهم إياها . وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم ، وتجلبها للعقل ، وتجعل الخفى منها ظاهراً ، والغائب شاهداً ، والبعيد قريباً وهي التي تلخص الملتبس ، وتحل المنعقد ، وتجعل المهمل مقيداً ، والمقيد مطلقاً ، والمجهول معروفاً ، والوحشى مألوفاً ، والغفل ميسوماً ، والموسوم معلوماً وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشاره ، وحسن الاختصار ، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى . وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح ، وكانت الإشاره أبين وأنور ، كان أنفع وأنجح ، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذي سميت الله عز وجل يمدحه ، ويدعو إليه ويحث عليه . بذلك نطق لقرآن ، وبذلك تفاخرت العرب ، وتفاضلت أصناف المعجم (١) .

ويرى الجاحظ أن الفصاحة هي اكتمال ما للغة من خصائص (فمن زعم أن

البلاغه أن يكون السامع يفهم معنى للقائل ، جمل الفصاحة والكثرة ، والخطأ والصواب ، والإغلاق والإبانه ، والملحون والمعرب ، كله سواء وكله بياناً ، وكيف يكون ذلك كله بياناً ولولا طول غفلة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام ، لما عرفه ... تلك اللغة إنما انقادت واستوت ، وأطردت وتكاملت بالتحصيل التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة وفي تلك البحيرة ولقد الخطاء من جميع الأمم (١) .

٢ - اللفظ ، موسيقاه أو صوتياته :

تجىء غناية الجاحظ باللفظ وصوته من أنه أديب أولاً يحس بالجمال ويضطرب له ، ثم لأنه متكلم ثانياً صاحب صنعة تتطلب الإقناع العقلي متوسلة بالتأثير البلاغي والفتنة اللغوية التي تغدو الإذن وتأسر القلب ، ولقد وجد الجاحظ مثله هذا في موسيقى اللفظ عند الأعراب : (وأنا أقول أنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آنق ، ولا ألد في الأسماع ، ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة ، ولا أفنق للسان ، ولا أجود تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء والعلماء البلغاء ...) (٢) ويبدو علم الجاحظ بصوتيات الالفاظ وطول درسه لها ، من حديثه المستفيض عنها إذ ينبه أولاً إلى أن (الصوت هو آلة اللفظ والجوهر الذي يقوم به التقطيع ، وبه يوجد التأليف . ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا مشوراً إلا بظهور الصوت ، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف) (٣) .

(١) البيان والتبيين - ١ - ص ١٦٢-١٦٣

(٢) البيان والتبيين - ١ - ص ١٤٥ .

(٣) البيان والتبيين - ١ - ص ٧٩ .

ومن هنا ظفرنا عنده بمعلومات صوتية عربية ذات قيمة ، كحديثه عن مخارج بعض الحروف (١) وذكره لأكثر الحروف دورانا في العربية (٢) وعرضه للأدواء الصوتية في اللسان العربي (٣) .

وهذا كله آية أن حسه بموسيقى اللفظ ليس حساً فطرياً أدبياً وحسب ، ولكن صقله درس وبُحث جاد .

(ب) ومن هذا الإحساس الموسيقي العام باللفظ ينتقل إلى الدرس التحليلي للألفاظ مقترنة أو منفردة .

فيحدث عن التلاؤم بين الألفاظ وفي بنية اللفظة نفسها ، ويضع لذلك كله لاسم « القرآن » ، يقول : (قال عبد الله بن سالم لرؤية : مت يا أبا الجحاف إذا

(١) البيان والتبيين ١٠ ص ٦١-٦٣ فيذكر الجاحظ أول الحروف التي ينطق بها - الطفل ومخرج الصاد ، ويحدث عن أثر الأسنان في انطق بل ويستطرد إلى الحديث عن الحروف التي تنهياً للحيوان الأعجم .

(٢) البيان والتبيين ١٠ ص ٢٢ ، ويذكر في معرض هذه الدراسة الصوتية أكثر الحروف دورانا عند الروم والجرامقة : البيان والتبيين ١٠ ص ٦٤ ، والحروف التي لا ينطق بها الروم والفرس والسريان : البيان والتبيين ١٠ ص ٦٥ .

(٣) حدث عن الحروف التي تدخلها اللفظة : البيان والتبيين ١٠ ص ٣٤ ، وعن ألفاء والضمات والألف وعن الحبيسة والعقلة والاجلجة والسكنة والحكمة : البيان والتبيين ١٠ ص ٣٧-٤٠ وذكر نماذج من سكنة بعض الموالى : البيان والتبيين ١٠ ص ٧٢ ، ٧٣ ، ١٦٥ ، والسكنة العرب الذين ربوا في حجر المعجم : البيان والتبيين ١٠ ص ٧٣ ، وحديثه عن أمح العين : البيان والتبيين ١٠ ص ١٤٦ وعن إبدال الصغالية الدال ذالا : البيان والتبيين ١٠ ص ٧٤ ويذكر الجاحظ في هذا المجال أن غير العربي عاجز عن محاكاة لهجة العربي وأنه يمكن حكاية اللهجات حكاية صادقة فحسب فيما اقتصر على مخارج الألفاظ وصور الحركات والسكون البيان والتبيين ١٠ ص ٦٩-٧٠ .

سئت . قال : وكيف ذلك ؟ قال : رأيت اليوم عقبة بن ربيعة ينشد شعراً له
أعجبني . قال فقال: ربيعة نعم أنه يقول ولكن ليس لشعره قران . وقال الشاعر :

مهاذبة مناجية قران مناديه كأنهم الأسود

يريد بقوله قران ، التشابه والموافقة (١) .

ويتمثل بنصوص في موضوع اقتران الألفاظ ليدلف إلى درسه في اقتران
الحروف (...) وأشد ابن الإعرابي .

وبات يدرس شعراً لا قران له قد كان نغمه حولا فما زادا
وقال الآخر ، بشار :

فهذا بديهة لا كنجير قائل إذا ما أراد القول زوره شهراً

فهذا في اقتران الألفاظ . فأما في اقتران الحروف فإن الجيم لا تفارق الظاء
ولا القاف ولا الطاء ولا النين بتقديم ولا بتأخير . والزاي لا تقارن الظاء ولا العين
ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير وهذا باب كبير . وقد يكتفى بذكر القليل
حتى يستدل به على الغاية التي إليها يجرى (٢) .

ويتابع حديثه عن تنافر الألفاظ أو تلاحمها ، فيقول في موطن عما تنافر
لفظه : (ومن ألفاظ العرب ألفاظ تنافر ، وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم
يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه . فمن ذلك قول للشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

ولما رأى من لا علم له أن أحداً لا يستطيع أن ينشد هذا البيت ثلاث مرات

(١) البيان والتبيين ١ - ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

(٢) البيان والتبيين ١ - ص ٦٨ - ٦٩ .

في نسق واحد فلا يتمتع ولا يتلجلج ، وقيل لهم إن ذلك إنما اعتراه إذا كان من أشعار الجن ، صدقوا بذلك (١) ويقول في موطن آخر مفصلاً في التنافر ثم ومثبها ما تلاحم كله بالصبح في ليلة ، مع الشاهد والمثال :

ثم قال (أي محمد بن يسير) :

لم يضرها والحمد لله شيء وانثنت نحو عزف نفس ذهول
فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ
من بعض .

وأنشدني أبو العاصي قال ، أنشدني خلف الأحمر في هذا المعنى :

وبعض قريص القوم أولاد علة يكذ لسان الناطق المتحفظ
وقال أبو العاصي : وأنشدني في ذلك أبو البيداء الرياحي :

وشعر كبير الكباش فرق بينه لسان دعي في القريض دخيل
أما قول خلف :

وبعض قريص القوم أولاد علة

فإنه يقول : إذا كان الشعر مستكرها ، وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها بمائلا لبعض ، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات . وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضيا موافقا ، كان على اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مؤونة .

قال : وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك

(١) البيان والتبيين ١٠ ص ٦٥ .

أنه قد أفرغ إفراغا واحداً ، وسبك سبكا واحداً ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدمان .

وأما قوله : كبير د الكبش ، فإنما ذهب إلى أن بحر الكبش يقع متفرقا غير مؤتلف ولا متجاور . وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر ، تراها متفقة ملسا ، ولينة المعاطف سهلة ، وتراها مختلفة متباينة ، ومتنافرة مستكرهة تشق على اللسان وتكده ، والآخرى تراها سهلة لينة ، ورطبة مواتية ، سلسلة النظام ، خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد ...

فقليل لهم : فأشدونا بعض ما لا تتباين ألفاظه ، ولا تتنافر أجزاءه . فقالوا : قال النقي :

من كل ذا عضد يدرك ظلامته أن الذليل الذي ليس له عضد
تنبوا يدها إذا ما قل ناصره ويأنف الضيم أن أثرى له عدد (١)

(٣) ثم يرى أن الاغراب لا يعد فصاحة : (ورأيتهم يديرون في كتبهم أن امرأة خاصمت زوجها إلى يحيى ابن يعمر فانتهرها مراراً ، فقال له يحيى بن يعمر : أن سألتك ثمن شكرها وشبكك ألشأت تطلها وتضهلها :

قالوا : الضهل = التقليل . والشكر = الفرج . والشبر = النكاح .
وتطلها = تذهب بحقها ، يقال دم مطلول . ويقال بئر ضهول أى قليل الماء .

قال : فإن كانوا إنما رويوا هذا الكلام لأنه يدل على فصاحة فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة وإن كانوا إنما دونوه في الكتب ، وتذاكروه في المجالس

لأنه غريب ، فأبيات من شعر العجاج وشعر الطرماح وأشعار هذيل ، تأتي لهم مع حسن الرصف على أكثر من ذلك . ولو خاطب بقوله : « إن سئلتك فمن شكرها وشبك الشات تطلها وتضلها » الأصمعي ، لظننت أنه سيجعل بعض ذلك وهذا ليس من أخلاق الكتاب ولا من آدابهم (١) .

ويؤكد هذا في موطن آخر ، فيقرر أن البلاغة ليست في عامية اللفظ ولا في وحشيته : (وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً ، وسافطاً سوقياً ، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً ، إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرايياً فإن الوحش من الكلام يفهمه الوحش من الناس كما يفهم السوقى رطانة السوقى) (٢) .

(د) ويوصى الجاحظ بتخير اللفظ على ألا تفرط في تنقيحه ، وتفرط معه في التماس غريب المعنى : (... فالقصد من ذلك أن يجتنب السوقى والوحش ولا يجعل همك في تهذيب الألفاظ ، وشغلك في التخلص إلى غرائب المعاني . وفي الاقتصار بلاغ وفي التوسط بجانبة للوعورة والخروج من سبيل من لا يحاسب نفسه) (٣) .

وهذا المذهب وسط بين رأيين أحدهما يقول بأن خير الكلام المنقح : (فزهير بن أبي سلمى ، وهو أحد الثلاثة المتقدمين يسمى كبار قصائده الحوليات وقال نوح بن جرير ، قال الحطيئة : خير الشعر الحولى المنقح قال ، وقال البعيت الشاعر وكان أخطب الناس : إني والله ما أرسل الكلام فضيلاً خشبياً ، وما أريد أن أخطب يوم الحفل إلا بالبائت المحكم) (٤) .

(١) البيان والتبيين ١ - ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

(٢) البيان والتبيين ١ - ص ١٤٤ .

(٣) البيان والتبيين ١ - ص ٢٥٥ .

(٤) البيان والتبيين ١ - ص ٢٠٤ .

ورأى آخر يعيب التنقيح لدلالته على التكلف والصنعة : (قال : وذكر بعضهم شعر النابتة الجمعدى فقال : مطرف بآلاف ، ونخا بواف . وكان الأصمعى يفضلها من أجل ذلك . وكان يقول : الخطيئة عبد لشعره عاب شعره حين وجده كله متغيراً منتخبا مستويا ، لمكان الصنعة والتكلف والقيام عليه . وقالوا : لو أن شعر صالح بن عبد القدوس ، وسابق البربرى ، كان مفرقا في أشعار كثيرة لصارت تلك الأشعار أرفع مما هي عليه بطبقات ولصار شعرهما نواردر سائرة في الآفاق . ولكن القصيدة إذا كانت كلها أمثالا لم تسر ، ولم تجر بجرى النواردر . ومتى لم يخرج السامع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع) (١) .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الجاحظ رجل موضوعى حتى في بحثه الذوقى هذا للفظ ، آية ذلك موقفه الوسط بين رأيين متطرفين ، وسنجد له مثل هذا الموقف بعد .

وقد ظفر الجاحظ بمثال التخيير اللفظى عند جماعة الكتاب . قال أبو عثمان : (أما أنا فلم أرقوما أمثلا طريقة في البلاغة من الكتاب فإنهم قد اتسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشيا ولا ساقطا سوقيا) (٢) .

(هـ) وحدث عن أن الألفاظ تتناسب مع الأغراض : (ولكل ضرب من

(١) البيان والتبيين ١٠ ص ٢٠٦ نجد أيضاً الصحيفة الهندية في البلاغة تقول : بالأبدى الخطيب المعانى كل التدقيق ولا ينفع الألفاظ كل التنقيح ولا يصفىها كل التصفية ، ولا يهذبها غاية التهذيب ولا يقل ذلك حتى يصادف حكما أرقلا وفاقا عاليا ومن قد تعود حذف فضول الكلام ، وإسقاط مشتركات الألفاظ ، البيان والتبيين ١٠ ص ٩٢ .

(٢) البيان والتبيين ١٠ ص ١٣٧ ويحذر بصرف وصيته من النوع اللفظى ويرى أن المبلغ الكامل من يدبر بالألفاظ الواحدة عما يريد من المعانى البيان والتبيين ١٠ ص ١٣٦—١٣٧ .

الحديث ضرب من اللفظ ، ولكل نوع من المعاني نوع من الاسماء . فالسخيف للسخيف والخفيف للخفيف والجزل للجزل والإفصاح في موضع الإفصاح ، والكنائية في موضع الكناية ، والاسترسال في موضع الاسترسال : وإذا كان موضع الحديث على أنه مضحك ومه ، وداخل في باب المزاح والطيب ، فاستعملت فيه الأعراب ، انقلب عن جهته ، وإن كان في لفظه سخيف وأبدلت السخافة بالجزالة ، صار الحديث الذي وضع على أن يسر النفوس يكرهها ويأخذ باكظامها (١) .

وفي هذا الصدد يقول أيضا : (وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات . فمن الكلام الجزل والسخيف والمليح والحسن ، وللقبيح والسمج والخفيف والثقيل ، وكله عربي ، وبكل قد تماشوا وتعايوا) (٢) :

وإلى أن لكل مقام مقال ، يزيد أن لكل صناعة شكل : (... فإن رأى في هذا الضرب من اللفظ ، أن أكون ما دمت في المعاني التي هي عبارتها ، والعادة فيها أن اللفظ بالشئ العتيد الوجود ، وأدع التكلف لما عني ألا يسلسل ولا يسهل إلا بعد الرياضة الطويلة . وأرى أن اللفظ بالفاظ المتكلمين ما دمت خائضا في صناعة الكلام مع خواص أهل الكلام ، فإن ذلك أفهم لهم عني ، وأخف لمؤنتهم على .

ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها ، فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة .

وقبيح بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين في خطبته أو رسالة أو في مخاطبة العوام والتجار ، أو في مخاطبة أهله وعبدته وأمته ، أو في حديثه إذا تحدث

(١) الحيوان ٣٨ ص ٣٩ .

(٢) البيان والتبيين ١٨ ص ١٤٤ .

أو خبره ، ولذلك إذا أخبر فإنه من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ
العوام وهو في صناعة الكلام داخل . ولكل مقام مقال ، ولكل صناعة
شكل (١) .

(و) فإذا حدث التزاوج السعيد بين اللفظ والمعنى ، كان له بلاغ في النفس
إن صدر عن طبع : (... ومتى شاكل أبقاك الله ذلك اللفظ معناه ، وأعرب عن
فحواه ، وكان لتلك الحال وفقاً ، ولذلك القدر لفظاً ، وخرج من سماجة الاستكراه
وسلم من فساد التكلف ، كان قميناً بحسن الموقع وبانتفاع المستمع ، وأجدر أن
يمنع جانبه من تناول الطاعنين ، ويحمي عرضه من اعتراض العائنين ، وألا تزال
القلوب به معمورة والصدور مأهولة . ومتى كان اللفظ أيضاً كريماً في نفسه ،
متخيراً من جنسه ، وكان سليماً من الفضول وبرئاً من التعقيد ، حبيب إلى النفوس
واتصل بالأذهان ، والتعم بالعقول ، وهشت إليه الأسماع ، وارتاحت له القلوب
وخف على السن الرواة ، وشاع في الآفاق ذكره ، وعظم في الناس خطره ،
وصار ذلك مادة للعالم الرئيسي . ورياضة للتعلم الریض (٢) . وفي هذا المعنى
يمضى قول الجاحظ (... فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليفاً ، وكان صحيح الطبع
بعيداً من الاستكراه ، ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف صنع في القلوب
صنيع الغيث في التربة الكريمة . ومتى قصات الكلمة على هذه الشريطة ، ونفذت
من قائلها على هذه الصفة ، أصبحها الله من التوفيق ومنعها من التأيد ، ما لا يتنع

(١) الحيوان ٣ ص ٢٦٨-٢٦٩ ويفرد الجاحظ بآياً بحاله في البيان والتبيين ٢ ص ١٧٥ وما بعدها يذكر فيه نصوصاً أدبية متأثرة بالبيئة أو الطبع أو الصناعة ونوصي
صحيفة البلاغة الهندية بالآيكم الخطيب سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوق :
البيان والتبيين ١ ص ٩٢ .

(٢) البيان والتبيين ١ ص ٧-٨

معه من تعظيمها صدور الجبارة ، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجملة . وقد قال عامر بن عبد قيس : الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب ، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان ... (١) .

وعند هذه القاعدة البلاغية الخطيرة لكل مقام مقال ، يتوقف الجاحظ ليعرض لقضية يتداولها معاصروننا اليوم باسم الواقعية اللغوية في الحوار الأدبي ، فيثور خلاف حول : هل الواقعية تتطلب حكاية اللفظ بنصه صادراً عن ممالك أو فضاء أو حلاق ... الخ . أم أنه يكفي تصوير الجو القوي ، والإيماء إلى الروح التي يصدر عنها ، بمعنى أن تكون الواقعية اللغوية هي هذا التلازم بين أقوال شخصيات الحوار وبين عقلياتهم ونفسياتهم ...

أما الجاحظ فأنا لا نكافه شططا ، فقد يكفيناه أنه متنبه إلى أن حكاية القوم ينبغي أن تكون بلغتهم في إمتاع أدبي وقوله على كل حال واحد من آراء تردد اليوم : (... إلى أزعج أن سخيف الالفاظ مشاكل اسخيف الممانى وقد يحتاج إلى السخيف في بعض المواضع ، وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم من الالفاظ ، والشريف الكريم من الممانى ، كما أن النادرة الباردة جداً قد تكون أطيب من النادرة الحارة جداً ، وإنما الكرب الذي يختم على القلوب ، ويأخذ بالأنفاس ، النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا باردة ، وكذلك الشعر الوسط ، والغناء الوسط . وإنما الشأن في الحار جداً والبارد جداً .

وكان محمد بن عباد بن كاسب يقول : والله لفلان أثقل من مغن وسط وأبغض من ظريف وسط . ومتى سمعت — حفظك الله — بنادرة من كلام الأعراب ،

(١) البيان والتبيين ١ - ص ٨٣-٨٤ .

فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها ، فإنك إن غيرتها بأن تلحن في
في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين ، خرجت من تلك الحكاية
وعليك فضل كبير . وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر القوم وملحه من ملح
الحشوة والطعام فأياك وأن تستعمل فيها الإعراب أو تنخير لها لفظا حسنا أو
أو تجعل لها من فيك مخرجا مريا فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ، ويخرجها من
صورتها ، ومن الذي أريدت له ، ويذهب استطابتهم لإياها واستملاحهم لها (١)
فإجادة الحكاية بما يسمها بالصدق هي الواقعية اللفظية عند الجاحظ .

ويجد الجاحظ بفتنه في طبيعة الملائمة بين اللفظ والمعنى في خطب السلف
والأعراب : (ولم أجسد في خطب السلف الطيب والأعراب الانحاح ألفاظا
مسنوطة ولا معاني مدخولة ، ولا طبعاً رديئاً ولا قولاً مستكرها وأكثر ما تجد ذلك
في خطب المولدين ، وفي خطب البلديين المتكفين ، ومن أهل الصنعة المتأدبين ، وسواء
كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاقتضاب أم كان من نتاج التعبير والتفكير) (٢) .

(ز) بعد هذا التطواف الطويل مع اللفظ وجمالياته ، يحذر الجاحظ من فتنة
اللفظ إذ بها تتحول المعاني عن أقدارها الحقيقية ، فينقل قول بعض الربانيين من
من الأدباء في بعض مواضعه : (أنذركم حسن الألفاظ ، وحلاوة مخارج الكلام ،
فإن المعنى إذا اكتسب لفظاً حسناً وإعارة البليغ مخرجا سهلاً ، ومنعه المتكلم دلاً
متمشقا ، صار في قلبك أحلى ، ولصدرك أملاً . والمعاني إذا كسبت الألفاظ
الكريمة ، وأكسبت الأوصاف الرفيعة ، تحولت في العيون عن مقادير صورها ،
وأربت على حقائق أقدارها بقدر ما زينت وحسب ما زخرقت . فقد صارت

(١) البيان والبيان ١٠ ص ١٤٦١٤٥ .

(٢) البيان والتبيين ٢٠ ص ٩٠٨ .

الألفاظ في معاني المعارض ، وصارت المعاني في معنى الجوارى . والقلب ضعف
وسلطان الهوى قوى ، ومدخل خدع الشيطان خفى (١) .

على أنه إذا كان اللفظ الحسن فتنه ، فإن اللفظ القبيح المضمن معنى مستهجن فتنه
نفسية أيضا : (ثم اعلوا أن المعنى الحقير الفاسد ، والدنى الساقط ، يهشش في
القلب ثم يبيض ثم يفرخ فإذا ضرب بجرانة ومكن لعروقه ، استفعل الفساد
ويزل ، وتمكن الجمل وقرح فعند ذلك يقوى داؤه ، ويمتنع دواؤه ، لأن اللفظ
المهجين الردى ، والمستكره الغي ، أعلق باللسان ، وآلف للسمع ، وأشد التحاما
بالقلب ، من اللفظ النبیه الشريف ، والمعنى الرفيع الكريم . ولو جالست الجهال
والنوكى ، والسخفاء والحقى ، شهراً فقط ، لم تنق من أضرار كلامهم ، وخبال
معانهم ، بمجالسة أهل للبيان والمقل دهرأ ، لأن الفساد أسرع إلى الناس وأشد
التحاما بالطبائع (٢) .

هذا كله فيما يتصل بفتنة المخاطبين باللفظ ، أما صاحب القول نفسه فله بالفظه
كذلك فتنة : (واعلم أن الماقل إن لم يكن بالمتبع ، فكثيراً ما يهتريه ما يهتريه
من ولده ، أن يحسن في عينه منه المقيح في عين غيره ، فليعلم أن لفظه أقرب نسباً
منه من ابنه وحركته أمس به رحماً من ولده ، لأن حركته شيء أحدثه من نفسه
وبذاته ، ومن عين جوهره فصالت ، ومن نفسه كانت وإنما الولد كالنحلة يتمنحها
والنخامة يقذفها ، ولا سواء لإخراجك من جزئك شيئاً لم يكن منك ، وإظهارك
حركة لم تكن حتى كانت منك ، ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره ، وفتنته بكلامه

(١) البيان والتبيين ١ ص ٢٥٤ .

(٢) البيان والتبيين ١ ص ٨٥-٨٦ .

وكتبه ، فوق فنته بجميع نعمته (١) . وهكذا يعد الجاحظ اللفظ أقرب إلى الإنسان لسبب من إبنه ، وقد يكون تمثيله محل نظر ، لكن فكرته عن اللفظ في جوهرها لا جدال فيها .

ومرة أخرى تستوقفنا موضوعية الجاحظ حين يحذر من فتنة اللفظ سواء بالنسبة لمرسل القول أو مستقبله . هذه الموضوعية في التفكير البلاغي إنما صدر عنها الجاحظ لأن المعتزلة اتخذت من البلاغة أداة لخدمة الدين ، فهذا سائل يسأل عمرو بن عبيد عن البلاغة فيجيبه عمرو : (. . . فكانك إنما تريد تخير اللفظ في حسن الإفهام ؟ قال : نعم . قال : إنك إن أردت تقرير حجة الله في عقول المتكلمين ، وتخفيف المؤنة على المستمعين ، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين . بالالفاظ المستحسنة في الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة في سرعة استجابتهم ونفى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستوجبت على الله جزيل الثواب) (٢) .

المعنى :

طال الحديث عن اللفظ وكان من سقته أن يكون كذلك فالمعتزلة باعتبار أنهم موسوعيو المعرفة ، المعنى لديهم حاصل ، وإنما توصيل هذا وتغليفه هو وكدهم ، ومن هنا عنايتهم بالشكل اللفظي . وطبيعي أن نجد حديثهم عن المعنى مختلطاً بالحديث عن اللفظ ، لكننا نفردهما ما أمكن النصوص التي تخص المعنى وحده ، أو يغلب الحديث فيها عنه . يوضح الجاحظ أولاً سر العناية باللفظ وتقويته له : (ثم أعلم حفظك الله أن حكم المعاني خلاف حكم الالفاظ لان المعاني

(١) الحيوان ١ - ص ٨٩ .

(٢) البيان والتبيين ١ - ص ١١٤ .

مبسوطة إلى غير غاية ، وممتدة إلى غير نهاية . وأسماء المعاني مقصورة معدودة ،
ومحصلة معدودة وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة ، ثم عن حقائقها
في التفسير ، وعن أجناسها وأقذارها ، وعن خاصها وعامها ، وعن طبقاتها في
الसार والضار ، وعما يكون منها لغواً بهرجاً وساقطاً مطروحاً (١) .

وتشعر بقيمة ما يعطيه الجاحظ لفهم للضمون وراء التعبير إذ يقول :
(أحضرنى على اسم الله ذمك ، وفرغ لا ألقه إليك قلبك ، قرب حرف من
حروف الحكم الشريفة ، والامثال الكريمة — قد عفا أثره ودثر ذكره ونبا
الطرف منه ، ولم يشغل الذهن بالوقوف عليه . ورب بيت هذا سبيله ، وخطبة
هذه حالها .

ومدار الأمر على فهم المعاني لا الالفاظ ، والحقائق لا العبارات : فكم من
دارس كتاباً خرج غفلاً كما دخل ، وكم من متفهم لم يفهم ؟ ولن يستطيع الفهم
إلا من فرغ قلبه للفهم كما لا يستطيع الإفهام إلا من صحت نيته في التعليم (٢) .

وتوخياً للقاعدة البلاغية الخطيرة — لكل مقام مقال ، يبرز الجاحظ دور
المعنى في كل مقام : (ينبغي لل متكلم أن يعرف أقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين
أقدار المستمعين ، وبين أقدار الحالات . فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ،
ولكل حالة من ذلك مقاماً ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم
أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات .
فإن كان الخطيب متكلماً نجيب الفاظ المتكلمين ، كما أنه إن عبر عن شيء من
صناعة الكلام ، واصفاً أو مجيئاً أو سائلاً : كان أولى به أفاظ المتكلمين إذ

(١) البيان والبيان ١٠ ص ٧٦ .

(٢) الحيوان ٥٠ ص ٥٤٢ .

كانوا لتلك العبارات أفهم ، وإلى تلك الالفاظ أميل ، وإليها أحسن وبها أشغف ... (١) .

ولقد أشعر من نقد الجاحظ لأبي عمرو الشيباني بقوله : (وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى ، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي ، والبدوي والقروي والمدني . وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ ، وسهولة المخرج ، وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك) (٢) — إلى أنه يتحيز للفظ على للمعنى خاصة وقد أفرد جانباً كبيراً من حديثه عن اللفظ ... ولكن له حديث آخر يوازن فيه بين اللفظ وبين المعنى ، إنه يقول في إعجاب : (وقال بعضهم — وهو من أحسن ما اجتنيناه ودوناه — لا يكون الكلام يستحق لاسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ، ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى سمعك ، أسبق من معناه إلى قلبك) (٣) .

وينقل الجاحظ عن الصفحة الهندية فيما يتصل بالبلاغة (... ومن علم حق المعنى أن يكون الاسم له طبقاً ، وتلك الحال له وفقاً ، ويكون الاسم له لافاضلاً ولا مفضولاً ، ولا مقصراً ولا مشتركاً ولا مضمناً ...) (٤) .

(١) البيان والتبيين ١ - ص ١٣٨-١٣٩ وفي هذا المجال ليس يشرف المعنى بانهائه الخاصة واسكن بالهدف منه والغاية ، فينقل الجاحظ من بشرى المتمر (والمعنى ليس يعرف بأن يكون من معاني الخاصة . وكذلك ليس يتضح بأن يكون من معاني العامة . وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع . ووافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال) :
البيان والتبيين ١ - ص ١٣٦ .

(٢) الحيوان ٣ - ص ١٤١-١٤٢ .

(٣) البيان والتبيين ١ - ص ١١٥ .

(٤) البيان والتبيين ١ - ص ٩٢-٩٣ .

بل إنه يعيب أولئك الأدباء الذين هم عبيد الفاظهم (شر البلغاء ومن هيا
رسم المعنى قبل أن يبيء المعنى ، عشقا لذلك اللفظ وشغفا بذلك الاسم ، حتى صار
يجرء إليه المعنى جرأ) (١) .

النظم :

وهكذا نستطيع أن نعد هذا الحديث عن اللفظ وحده أو عن المعنى
وحده هو من قبيل التحليل لبلاغى لقيمة كل ووظيفة كل فى الاداء الادبى .
وتسلنا هذه الموازنة بين اللفظ والمعنى إلى حديثه التركيبى عن النظم . ومع أننا
لا نجد له أبواباً أو مواطن يفرد لها الحديث عن النظم ، يسط قضاياه ويكشف
عن جوانب فيه ، لكن تمت نصوص دالة فى هذا السبيل . إنه ينظر إلى العمل
الادبى نظرة كلية شاملة (فإنما الشعر صناعة ، وضرب من النسيج والجنس من
التصوير) (٢) ويفرد باباً يذكر فيه ما للشعراء من نصوص وصفوا فيها كلامهم فى
أشعارهم فجعلوه كبرود العصب ، وكالحلل والمعاطف والديباج والوشى وأشباه
ذلك ، مما يشير إلى نظرهم الفنية الكلية إلى الادب) (٣) .

ويحدث هو عن ممارسته الادبية حديث المثال عن قطعة من الفن المنحوت
إذ يقول : (ولربما خرج الكتاب من تحت يدي مصفاً كأنه من حجر أطلس بمعان
لطيفة محكمة والفاظ شريفة فصيحة) (٤) .

(١) مجموعة رسائل الجاحظ ١ - سامى ص ١٩٥ .

(٢) الحيوان ٣ - ص ١٣٢ .

(٣) البيان والتبيين ١ - ص ٢٢٢ - ٢٢٥ .

(٤) رسالة فصل ما بين العداوة والمحبة ١ - ص ٣٥١ . من رسالة الجاحظ طبعة

مكتبة المثنى . نشر عبد السلام هارون ١٣٨٥ - ١٩٦٥ م .

بل إننا نستشف من قول له صريح نظرت السديدة إلى عضوية النظم الأدبي
بلا تحيز إلى لفظ أو ميل كلي إلى معنى . قال في معرض حديثه عن آية « وعلم
آدم الأسماء كلها » (. . . والإيم بلا معنى لغو ، كالظرف الخالي . والأسماء
في معنى الأبدان ، والمعاني في معنى الأرواح . اللفظ للمعنى بدن ، والمعنى للفظ
روح ، ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كن وهب شيئاً جامداً لا حركة له ،
وشئناً لا حس فيه ، وشئناً لا منفعة عنده ، ولا يكون اللفظ اسماً إلا وهو
مضمن بمعنى ، وقد يكون المعنى ولا اسم له ، ولا يكون اسم إلا وله معنى (١) .
وإذا فاعتبار الجاحظ هو اللفظ . ولقد كان وعد بالحديث عن نظم القرآن
ولكن لم نحمد وعده محققاً بادياً وقوعه في كتابه . قال : (. . . ولا بد من أن
نذكر فيه « يعنى الجزء الثانى من كتابه البيان والتبيين ، أقسام تأليف جميع الكلام
وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منشور غير مقفى على
مخارج الأشعار والاسجاع ، وكيف صار نظمة من أعظم البرهان وتأليف من
أكبر الحجج) (٢) . فالجاحظ يرى في القرآن نصاً أدبياً خارجاً بشكله ومضمونه
عن كل الألوان الأدبية المعروفة ، فتعريف القرآن الأدبي أنه قرآن ، وأن إعجازه
يكن في نظمه وتأليفه ، وانسمع إلى حديث الجاحظ إلى الدهرى إذ يقول بين
ما يقول له : (. . . وفي كتابنا المنزل الذى يدلنا على أنه صدق نظمه البديع الذى
لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التى جاء بها من
جاء به) (٣) .

(١) رسالة في الجعد والهزل ص ٢٦٢ - ١ من مجموع رسائل الجاحظ نشر

عبد السلام هارون .

(٢) البيان والتبيين ١ - ص ٣٨٣ .

(٣) العيوان ٤ - ص ٩٠ .

ومن أسف فإن الجاحظ كتاباً ضاع ، يحتج فيه للأسلوب القرآني ويحاول فيه مخالفته ، مسلمين وغير مسلمين ، كما يصرح به نصه المشير إليه :

(... قلت اكتب إلى كتاباً تقصد فيه إلى حاجات النفوس وإلى صلاح القلوب ، ، وإلى معالجات الشكوك وخواطر الشبهات دون الذي عليه أكثر المتكلمين من التطويل ومن التعقيد ...)

فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسى وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلى في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طمان فلم أدع فيه مسألة لرافضى ولا لحديثى ولا لحشوى ولا لكافر مباد ولا لمنافق مغموع ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام من يزعم أن القرآن حق وليس تأليف بحجة وأنه تزيل وليس برهان ولا دلالة . فلما ظننت أنى قد بلغت أقصى محبتك وأتيت على معنى صفتك أتانى كتابك ، تذكر أنك لم ترد الاحتجاج لنظم القرآن وإنما أردت الاحتجاج لحق القرآن . وكانت مسألتك مبهمة ولم أك أن أحدث لك فيها تأليفه ، كذا ، فكتبت لك أشق الكتابين وأثقلهما وأغمضهما معنى وأطولهما (١) .

فالجاحظ صاحب نظرية في النظم وأنه حين حدث عن عنصريها المعنى واللفظ إنما كان بسبيل التشریح والتحليل ، وفي مجال العرض والإيضاح ، ولم يكن أبداً ذا نظره جزئية قاصرة يحتازها اللفظ أو يملكها المعنى . ويناقش قضية للنظم هذه من بعد الجاحظ في تأليف مفرد ، عبد القاهر الجرجاني في كتابية (دلائل الإعجاز) و(أمرار البلاغة) ثم يطبقها بنجاح الزمخشري في تفسيره الكشاف .

وإذا كان تأليف الجاحظ في نظم القرآن قد فقد ، فانا نقنع منه بمقتطفات

(١) ومبادئ الجاحظ على هامش الجزء الثاني من السكامل للبردس ١١٨ — ١١٩ ،

ص ١٢١ — ١٢٢ . اختيار الأيام عبيد الله بن حمدان مطبعة التقدم العلمية ١٣٢٣ هـ مصر .

هنا أو هناك ثم عن نظر آية الذوقية في القرآن وفي الحديث أيضا . ولما كان معظمها يدور حول مسائل دفاعية عن النظم القرآني ، وأغلبها مقتطف من كتاب الحيوان - وهو واحد من أواخر تأليفه - فإننا نحدد أن تلك النصوص قد عرض لها في كتاب النظم المفقود .

١ - رهابة المخاطبين :

وهذا تطبيق منه للقاعدة البلاغية لكل مقام مقال : (ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والاعراب أخرج الكلام منخرج الإشارة والوحى والحذف ، وإذا خاطب بنى إسرائيل أو حكي عنهم ، جملة مبسوطة وزاد في الكلام) (١) .

ويصبح الترداد القرآني لقصصه ضرورة بلاغية ونفسية باعتبار المخاطبين (وجملة القول في الترداد أنه ليس فيه حد ينتهي إليه ، ولا يوتى على وصفه . وإنما ذلك على قدر المستمعين ، ومن يحضره من العوام والخواص . وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود ، وهارون وشعيب ، وإبراهيم ولوط وعاد وثمود . وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم ، وأكثرهم عى غافل ، أو معاند مشغول الفكر ساهى القلب) (٢) .

ويقف الجاحظ من القرآن على تعبيرات تصدبها القرآن إلى مفاهيم المخاطبين وأغراضهم : (ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله ، وإلى قصد

(١) الحيوان ج ١ ص ٩٤ .

(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٥ .

صاحبه ، كقول الله تبارك وتعالى : « وترى الناس مسكاري وما هم بمسكاري ، وقال : « لا يموت فيها ولا يحيا ، وقال : « ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ، . وسئل عن قوله : « لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ، فقال : ليس فيها بكرة ولا عشي . وقال لنبيه ﷺ « فإن كنت في شك بما أنزلنا إليك فسل الذين يقرأون الكتاب من قبلك ، قالوا لم يشك ولم يسأل (١) .

فالجاحظ يلحظه أن لكل أسلوب بجاله ، يرعى فيه حال المخاطبين عقلياً ونفسياً بل واجتماعياً . يتجه إليهم القرآن بالتعبير المنظوم على طريقتهم المألوفة ، فبنو إسرائيل يخاطبون بالبسط ، وللعرب يخاطبون بالإشارة والوحى ، والقرآن يتردد القصص فيه لأنه يخاطب به النبي والمعاد ، والساوى والمشغول . ثم التعبير القرآني يجرى على النمط العربي لأنه نزل بلسان عربي . وتلك كلها نظرات صائبة غير مخرجة لخلاف .

٢ - في التعبير القرآني والحديثي هامة :

وهرض الجاحظ للتعبيرات القرآنية والحديثية يتناول منها جوانب شتى قد يتناول جزئية في التعبير مثل لفظة « أبويه ، : (وقال الله عز وجل « ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ، دخلت الامم في أسهم الابوة كأنهم يجمعون على أنه الاسمين وكقولهم : بشيرين والبصرتين . وليس ذلك بالواجب ، وقد قالوا سيرة العمرين ، وأبو بكر فوق عمر . قال الفرزدق :

أخذنا بأفاق السماء عليكم لنا قراها والنجوم الطوالع (٢)

(١) البيان والتبيين ٢٠ ص ٢٨١ .

(٢) الحيوان ٢٠ ص ٢٥٠ .

فالتعبير القرآني ولو أنه جمع على أنه الأسمين ، غير أن هذا لا يضطرد في التعبير الأدبي العربي .

ويستوقف الجاحظ ما أضيف إلى الله فينبه إليه سريعاً : (أن الله تبارك وتعالى لا يضاف إليه إلا العظيم من جميع الخير والشر . فأما الخير فقوله : بيت الله ، وأهل الله ، وزوار الله ، وكتاب الله ، وسما الله ، وأرض الله ، وخليل الله ، وكليم الله ، وروح الله وما أشبه ذلك . وأما الشر فكقولهم : دعه في لعنة الله وسخط الله ودعه في نار الله وسعيره وما أشبه ذلك) (١) وسنجد بعض هذه الإضافات المشار إليها في القرآن ولكن لم يمثل لها الجاحظ بآى .

ومن وقفات الجاحظ البلاغية عند التعبير القرآني حديثه عن الآف التعبيرى فشلا التعبير بأصبح وغدا ، لا يؤخذ المعنى فيه على ظاهره وإنما يجرى الأمر فيه على الآف : (وأما قوله : فأصبح من الغاديين ، فلم يكن به على جهة الأخبار أنه كان قتله ليلا . وإنما هو كقوله : ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ، ولو كان المعنى وقع على ظاهر اللفظ دون المستعمل في الكلام من عادات الناس ، كان من فر من الزحف ليلا لم يلزمه وعيد . وإنما وقع الكلام على ما عليه الأغلب من ساعات أعمال الناس وذلك هو النهار دون الليل . . . وهذا أيضاً كقوله تعالى : ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، ولو كان هذا المعنى إنما يقع على ظاهر اللفظ دون المستعمل بين الناس لكان إذا قال من أول الليل : إني فاعل ذلك غداً في السحر ، أو مع الفجر أو قال الغداة إني فاعل يومى كله ، وليأتى كلها ، لم يكن عليه حث ولم يكن مخالفاً إذا لم يستثن ، وكان إذا لا يكون مخالفاً إلا فيما وقع عليه اسم غد . فأما

(١) الميوان ٢٠ ص ١٨١-١٨٢ ويكرر نفس المعنى في الميوان ٥ ص ٩٦-٩٧ .

كل ما خالف ذلك في اللفظ فلا . وليس التأويل كذلك لأنه جل وعلا إنما ألزم عبده أن يقول : إن شاء الله ، ليتقى عادة التآلي ولئلا يكون كلامه ولفظه يشبه لفظ المستبد والمستغنى ، وعلى أن يكون عند ذلك ذاكر الله ، لأنه عبد مدبر ، ومقلب ميسر ، ومصرف مسخر . وإذا كان المعنى فيه والغاية التي جرى إليها اللفظ إنما هو على ما وصفنا ، فليس بين يقول أفل ذلك بعد طرفه ، وبين أن يقول أفل ذلك بعد سنة فرق .

وأما قوله : فأصبح من النادمين ، فليس أنه كان هناك ناس قتلوا أخوتهم وندموا فصار هذا القاتل واحداً منهم ، وإنما ذلك على قوله لآدم وحواء عليهم السلام : ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، على معنى أن كل من صنع صنيعاً فهو ظالم (١) .

ويخيل إلى أن هذا الجدل إنما أثاره تسليط المنطق العقلي على التعبيرات القرآنية والجاحظ هنا يحدد موقفه في أن التعبير يجري مع قواعد الألف وليس حسب قواعد المنطق العقلي الجاف .

ويحدث الجاحظ عن الألف التعبيري في القرآن ، سواء في تخيره لألفاظ بعينها أو معان تتلازم . وفي هذا الصدد يسوق الجاحظ هذه الرواية : (حدثني أبو سعيد عبيد الكريم بن روح قال : قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر : ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة إنما الفصاحة لنا أهل مكة . فقال ابن المناذر : أما ألفاظنا فأحكي الألفاظ للقرآن ، وأكثرها له موافقة ، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم . أنتم تسمون القدر برمة وتجمعون البرمة على برام ، ونحن نقول قدر ونجمعها على قدور ، وقال الله عز وجل : وجنان كالجواني وقدور

راسيات ، وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت عليه ، وتجمعون هذا الاسم على علالي ، ونحن نسميه غرفة ونجمعها على غرفات وغرف . وقال الله تبارك وتعالى : د غرف من فوقها غرف مبنية ، قال : د وهم في الغرفات آمنون ، وأنتم تسمون الطلع الكافور والاعريض ونحن نسميه الطلع . وقال الله تبارك وتعالى د ونخل طلحها هضيم ، فعند عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذه (١) ...

فمضمون النص أن القرآن يتخير ألفاظا بعينها وهناك غيرها يرادفها : فالقدر هي البرمة ، والعلية هي الغرفة ، والكافور أو الاعريض هو الطلع ولكن القرآن يستخدم منها : القدر ، والغرفة ، والطلع . . .

ويردف هذه الرواية بالاختيار القرآني للفظ (. . .) وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها . ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والمعجز الظاهر . والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة . وكذلك ذكر المطر ، لأنك لا تجسد القرآن بلفظ به إلا في موضع الانتقام . والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع ، وإذا ذكر سبع سماوات لم يقل الأرضين . ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين ولا السمع أسماعا والجاري على أفواه العامة غير ذلك ، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال وقد زعم بعض القراء أنه لم يجسد ذكر لفظ التكاح في القرآن إلا في موضع التزويج) .

... والتلازم المعنوي : (وفي القرآن معان لا تكاد تفرق مثل الصلاة والزكاة والجوع والخوف والجنة والنار والرغبة والرهبة ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والإنس)^(١) .

ثم ألفاظ هنا بعضها تختار في التعبير القرآني وفي معان بذاتها ، فالجوع في موضع العقاب أو الفقر ، والمطر في موضع الانتقام ، والأبصار لا تلازم الأسماع ، وسبع سماوات لازمها الأرضين ... الخ . وهذا كله حصيلة تردد النظر في التعبير القرآني والإحساس الأدبي به .

ويرد طعن الطاعنين إذ يريدون من كل تعبير أن يستقصى المعنى لما يتناول جانباً منه : (وذلك أن ناساً زعموا أن جميع الحيوان على أربعة أقسام : شيء يطير وشيء يمشى وشيء يعوم وشيء ينساح ، وقد قال الله عز وجل : « والله خلق كل دابة من ماء ، فمنهم من يمشى على بطنه ؛ ومنهم من يمشى على رجلين ؛ ومنهم من يمشى على أربع ، يخلق الله ما يشاء » .

وقد وضع الكلام على قسمة أجناس الحيوان ، وعلى تصنيف ضروب الخلق ، ثم قصر عن الشيء الذي وضع عليه كلامه فلم يذكر ما يطير وما يعوم ، ثم جعل ما ينساح ، مثل الحيات والديدان ، مما يمشى ، والمشي لا يكون إلا برجل . كما أن العنكبوت لا يكون إلا بقدم ، والرمح لا يكون إلا بحافر ، وذكر ما يمشى على أربع ، وما هنا دواب كثيرة تمشى على ثمان قوائم ، وعلى ست ، وعلى أكثر من ثمان ، ومن تفقّد قوائم السرطان ونبات وردان ، وأصناف العناكب عرف ذلك) .

ويرد الجاحظ طعنهم بقصور التعبير القرآني عن إيفاء المعنى حقه : (قلنا : قد أخطأتم في جميع هذا التأويل وحده . فما الدليل على أنه وضع كلامه في استقصاء أصناف القوائم ؟ وبأي حجة جزمتم على ذلك ؟ وقد قال الله عز وجل : « وقدناها للناس والحجارة » ، وترك ذكر الشياطين والنار لهم آكل وعذابهم بها أشد ، فترك ذكرهم من غير لبيان وعلى أن ذلك معلوم عند المخاطب . وقد قال الله عز وجل : « خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً » ، أخرج من هذا العموم عيسى ابن مريم . وقد قصد في مخرج هذا الكلام إلى جميع ولد آدم . وقال : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » ، أدخل فيها آدم وحواء ، ثم قال على صلة الكلام : « أنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبليه » ، أخرج منها آدم وحواء وعيسى بن مريم . وحسن ذلك إذ كان الكلام لم يوضع على جميع ما تعرفه النفوس من جهة استقصاء اللفظ . فقلوه : « فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع » ، كان على هذا المثال الذي ذكرنا . وعلى أن كل شيء يمشى على أربع فهو إما يمشى على رجلين ، والذي يمشى على ثمان هو إما يمشى على أربع ، وعلى رجلين) .

فقدار الأمر أنا نكاف التعبير ، أي تعبير ، شططا حين نريد منه أن يستقصى المعاني كلها ويستفرغها وحده ، وليس على هذا منن اللغات ، والطاعنون إنما يريدون أن يجعلوا القرآن كتاب علم لا يغادر شيئاً من مسأله .

ثم يرد الجاحظ من بجانب ثان موضحاً مسألة الألف التعبيري : (وأما قولكم إن المشي لا يكون إلا بالرجل ، فينبغي أيضاً أن تقولوا : « فإذا هي حية تسمى » ، إن ذلك خطأ ، لأن السعي لا يكون إلا بالرجل . وفي هذا الذي جهلتموه ضروب من الجواب : أما وجه منه فهو قول القائل وقول الشاعر : ما هو إلا كأنه حية ، وكان مشيته مشية حية ، يصفون ذلك ويذكرون عنده مشية

الأيام والحجاب . وذكر الحيات . ومن جعل للحيات مشياً من الشعراء ، أكثر من أن نقف عليهم . ولو كانوا لا يسمون السياها والسياحها مشياً وسعياً ، لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل ، وأن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه ، فن عادة العرب أن تشبه به في حالات كثيرة . وقال الله تعالى : هذا نزلهم يوم الدين ، والعذاب لا يكون نزلاً ، ولكنه أجراً يجري كلامهم ، كقول حاتم حين أمره بفصد بعير ، وطعنه في سنامه ، وقال : هذا فصده (١) .

ونخلص إلى أن طمن من طعن إنما انحصر أولاً في ادعاء أن القرآن كتاب علم يحصى مسائله ، وتلم تعبيراته بمقرراته ، وانجه ثانياً إلى إنكار تعبير قرآني يجري على النمط العربي ، والطاعنون في كلا الأمرين ينمون عن جهلهم بطبيعة القرآن ككتاب دين وكنص عربي مبين .

وفي باب أفردة الجاحظ للكلام الموزون بما يتمدح به العرب يسوق نصوصاً من القرآن والحديث يعرض لها من هذه الزاوية (... قال النبي ﷺ في دعائه : اللهم اسقنا سقياً نافعاً ، لأن المطر ربما جاء في غير أبان الزراعات ، وربما جاء والتر في الجرن ، والطعام في البيادر . وربما كان في الكثرة مجاوزاً لمقدار الحاجة . وقال النبي ﷺ : اللهم حوالينا ولا علينا ، ... وقال الله عز وجل : وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها) (٢) .

فالآية لها أخت ، والسقيا توصف بالنفع ، والدعاء للداعي ولا على أحد . وهذا من باب النقد التأثري الذي يكتفى بالصفة . تجمع حولها نصوص ، وإن توسع شيئاً فتفصيل ما للمعنى من قيمة .

(١) الحيوان ٤٠ ص ٢٧١ - ٢٧٣ .

(٢) البيان والتبيين ١٠ ص ٢٢٨ .

وفىما يتصل بالتوسع التعبيرى فى الحديث نراه يمهده بنصوص منها .

(... وقال أبو النجم فى ما هو أبعد من هذا ، ووصف الدير والمبورا .
وهو الموضع الذى يكون فيه :

وغل يوفى الالكم ابن خالها

فهذا مما يدل على توسعهم فى الكلام ، وحمل بعضه على بعض ، واشتقاق بعضه
من بعض . وقال النبى ﷺ : نعمت العمة لكم النخلة ، حين كان بينها وبين الناس
تشابه وتشاكل ونسب من وجوه . وقد ذكرنا ذلك فى كتاب الزرع والنخل (١)
وكتاب الزرع هذا مفقود ، ولكن الملاحظ هنا أن التعبير بأن النخلة عمة روى
فيه مشابهة بينها وبين الناس ، ثم هو جار على ذوق المخاطبين وحسبهم الأدبى العام .

وإذا كان ما مضى قد استأثر الحديث فيه كله بالنص القرآنى ، فإننا نفصح هنا
جانبا للنص الحديثى وكيف تناوله الجاحظ ذوقا ... وأنه يسرد فى إعجاب ذاتى
تأثرى دون ما تحليل أو تعليل ، كلمات للرسول يقوم لها بتقويمه فيقول : (وكلمات
للنبى ﷺ لم يتقدمه فيهن أحد ، من ذلك قوله : إذا لا ينتطح فيها عزان ، ومن
ذلك قوله : مات حتف أنفه ، ومن ذلك قوله : كل الصيد فى جوف الفرا
وقوله : لا يلسع المؤمن من جحر مرتين ، (٢) .

ويعود الجاحظ إلى ذكر كلام الرسول لم يسبق إليه ، وصار مثلا يضربه
الأيدياء من العرب ، يقول بمبدأ الحديث : وسنذكر من كلام رسول الله ﷺ ، مما
لم يسبقه إليه عربى ولا شاركة فيه أعجمى ، ولم يدع لاحد ولا ادعاء أحد ، مما

(١) البيان والتبيين ١ - ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٢) الحيوان ١ - ص ٣٣٥ .

صار مستعملا ومثلا سائرا . فن ذلك قوله : يا خيل الله اركبي ، وقوله : مات حتف أنفه ، وقوله : لا تفتطح فيه عزان ، وقوله : الآن حمى الوطيس ،) وهي الامثلة عينها التي تمثل بها في النص السابق . ثم يقف الجاحظ عند المثل الذي قاله الرسول فسار وهو : لا تفتطح فيه عزان ، ولم يسر مثل آخر لغيره ، ونص الرواية : (ولما قال عدى بن حاتم في قتل عثمان رحمه الله : لا تحبى فيه عناق .. قال معاوية بن أبي سفيان بمسند أن فقت عينة وقتل ابنه : يا أبا ظريف ، هل حبقت في قتل عثمان عناق ؟ قال : أى والله والتيس الأكبر . فلم يصبر كلامه مثلا وصار كلام رسول الله ﷺ مثلا) ليستمر من بمسند في تبيان كلمات الرسول البليغات مما نهل منها الأدباء : (ومن ذلك قوله لأبي سفيان بن حرب : كل للعبيد في جوف الفرا ، ومن ذلك قوله : هدنه على دخن ، وجماعة على أقداء ، ومن ذلك قوله : لا يلسع المؤمن من جحر مرتين ، . ألا ترى أن الحارث ابن حذان ، حيث أمر بالكلام عند مقتل يزيد بن المهلب . قال : أيها الناس ، اتقوا الفتنة ، فإنها تقبل بشبهة ، وتدبر ببيان ، وأن المؤمن لا يلسع من جحر مرتين ، .

فضرب بكلام رسول الله ﷺ المثل . . . وقال ابن الأشعث لأصحابه ، وهو على المنبر : وقد علمنا أن كنا نعلم ، وفهمنا أن كنا نفهم أن المؤمن لا يلسع من جحر مرتين ، وقد والله لسمت بكم من جحر ثلاث مرات وأنا أستغفر الله من كل ما خالف الإيمان ، واعتصم به من كل ما قارب الكفر (١) .

ومن هذا الجو الأدبي التأثرى الذى يحيط به الجاحظ النص الحديثى ينقل من بعد إلى تقويم كلام الرسول تقويما بيانيا مستفيضا : (وأنا ذاكر بعد هذا

فتأخر من كلامه ﷺ ، وهو الكلام الذي قل عدد حروفه ، وكثرت معانيه وجل عن الصنعة ، وتره عن التكلف وكان كما قال الله تبارك وتعالى : « قل يا محمد ، وما أنا من المتكلفين ، فكيف وقد عاب التشديق وجانب أصحاب التعقيب ، واستعمل المبسوط في موضع البسط والمقصور في موضع القصر ، وهجر الغريب الوحش ، ورغب عن المهجين السوقي ، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمه ، ولم يتكلم إلا بكلام قد حذف بالمصمة وشيد بالتأييد ، ويسر بالتوفيق . وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة ، وغشاه بالقبول ، وجمع له بين المهابة والحلاوة ، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام مع استغنائه عن إعادته ، وقلة حاجة السامع إلى معاودته لم تسقط له كلمة ، ولا زلت به قدم ، ولا بارت له حجة ، ولم يقم له خصم ولا أفحمه خطيب ، بل يبذ الخطب الطوال بالكلم القصار ، ولا يلتبس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم ولا يبطل ولا يعجل ، ولا يسهب ولا يحصر ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ، ولا أقصد لفظا ، ولا أعدل وزنا ، ولا أجمل مذهبا ، ولا أكرم مطلبا ، ولا أحسن موقعا ، ولا أسهل مخرجا ، ولا أفصح معنى ، ولا أبين في فحوى ، من كلامه ﷺ) .

وفي عبارات قليلة نركز ما بسطه الجاحظ . . . إن بيان الرسول لا تكلف فيه فقد صدر عن حكمة ، وهو صلوات الله عليه يضع الكلام موضعه بما جراً للغريب والسوقي . وبيانه يسمه الإيجاز وصدق الإقناع .

ثم يذكر الجاحظ ميزات صوتية للرسول في خطبه فيكون منها سهولة المخرج وفصاحة المعنى ، وإثراق الفحوى ، ويشير سريعا إلى مدى هذا البيان العالي فيجد من حظوظه المحبة والمهابة والقبول والفهم . وبراعة الجاحظ هنا تقوم على هذا التنبيه الفطن إلى عناصر الموقف الأدبي في النص الحديث : الأدب الحديث ،

والرسول القائل ، والمقول لهم أو المخاطبين . وقد وفي الجاحظ حق كل عنصر من تحليله وشرحه .

لقد يظن الجاحظ أنه بالغ واشتط في المديح ، ولكن بالتطبيق العملي ، بالموازنة بين كلام الرسول وشعر يحقق معنى ما قال : (... ولعل بعض من لم يتسع في العلم ، ولم يعرف مقادير الكلم ، يظن أنا قد تكلفنا له من الامتداح والتشريف ، ومن التزيين والتجويد ما ليس عنده ، ولا يبلغه قدره . كلا والذي حرم التزييد على العلماء ، وقبح التكلف عند الحكماء ، وبهرج الكذابين عند الفقهاء ما يظن هذا إلا من ضل سعيه .

فمن كلامه ﷺ حين ذكر الأنصار فقال : د أما والله ما علمكم إلا لتقلون عند الطمع وتكثرون عند الفزع ، وقال : د الناس كلهم سواء كأسنان المشط ، ود المرء كثير بأخيه ، ود ولا خير في صعبة من لا يرى لك مثل ما ترى له ، وقال الشاعر :

سواء كأسنان الحمار فلا ترى لذى شبيه منهم على ناثو فضيلا
وقال آخر :

شبابهم وشبيهم سواء فهم في اليوم أسنان الحمار

وإذا حصلت تشبيه الشاعر وحقيقته ، وتشبيه النبي ﷺ وحقيقته ، عرفت فضل ما بين الكلامين .

وقال ﷺ : د المسلمون تسكافاً دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم ويرد عليهم أقصام ، وهم يد على من سواهم د فتفهم رحمك الله قلة حروفه ، وكثرة معانيه (١)

(١) البيان والتهيين ص ٢٥ ص ١٦ - ١٩ وما بعدها

وفي موطن ثان نجده يؤكد هذا المعنى : (والذي يدلك على أن الله عز وجل قد خصه بالإيجاز وقلة عدد اللفظ مع كثرة المعاني ، قوله ﷺ : د نصرت بالصيا وأعطيت جوامع الكلم ...) (١) .

فالجاح الجاحظ هو على الإيجاز كقيمة بلاغية يتصف بها بيان الرسول قلة عدد لفظ وغزارة معنى .

٣ - صور البيان :

ثم من هذه المعالجة الذوقية للنص نخلص إلى ما عرض له الجاحظ من صور البيان في النص القرآني والحديثي . وتحت هذا العنوان نتأثر الجاحظ في معالجاته البيانية مع إدراك أننا في القرن الهجري الثالث عصر الجاحظ . ان نجد تحديدا واضحا للمصطلحات البلاغية ، بل لعل الخلط في مدلولات هذه المصطلحات هو ما يتفق وطبيعة الأشياء ، فلم يكن الدرس البلاغي قد تحددت مباحثه أو استقرت مصطلحاته ، ويكفي هنا من دليل ما نظفر به عند الجاحظ من تداخل في المفاهيم البلاغية ، ومنه انتم بتسمية الجاحظ في تصنيفه البلاغي .

(١) البير :

ولا نجد الجاحظ يمرض لهذا اللون في القرآن ، ولم يعرف الجاحظ ماهيته اللهم إلا قوله أنه مثل ، قال : (وقال الأشهب بن ربيعة :

وأن الآلى حانت بفالج دماؤهم	هم القوم كل القوم يا أم خاله
هم ساعد الدهر الذي يتقى به	وما خير كف لا تنوء بساعد
أسود شرى لاقت أسود خفية	تساقوا على حرد دماء الأسارد

قوله: (ثم ساعد الدهر) إنما هو مثل ، وهذا الذي تسميه الرواة البديع ،
وقد قال الراعي :

ثم كامل الدهر الذي يتقى به ومنكبه إن كان الدهر منكب
وقد جاء في الحديث : « موسى الله أحد وساعد الله أشد » .

والبديع مقصور على العرب ومن أجله فاق لغتهم كل لغة ، وأريت على كل
لسان . والراعي كثير البديع في شعره ، وبشار حسن البديع والعتابي يذهب
شعره في البديع (١)

ولتجاوز عن ما يفضل به العرب هنا من خصائص بيان ما يذكره صادر
عن روح حماسة ضد الشعريه كان لها من ظروف وقتها ما يبررها فالمثل أو البديع
كما رأى الجاحظ ليس إلا التشبيه البليغ محذوف الأداة كما عرقة البلاغيون . لكن
يبدو أن قد اصطلح الرواة عصر الجاحظ على أن البديع هو المقصود فيه قصداً
إلى يتناسى أن يكون المشبه غير المشبه به مع حذف الأداة في ذلك دوماً .

(ب) أسلوب الإيجاز :

واستلنا بتعريف الجاحظ له : (والإيجاز ليس يعني به قلة عدد الحروف
واللفظ ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسمع بطن طومار فقد
أوجز وكذلك الإطالة ، وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه ،
ولا يربده ويكتفى في الإفهام بشرطه ، فما فضل عن المقدار فهو الخطل) (٢) .
وللتعريف على هذه الصورة لا يتحدد مادياً ، ولكن معنوياً ، فالإيجاز هو

(١) البيان والتبيين ٤ ص ٥٥ - ٥٦ .

(٢) الحيوان ١ ص ٧ - ٩١ .

ما يستدعيه موطن القول بغير ما اغماض بحذف وبغير ما زيادة عن الحاجة وعلى هذا فالظاهر الخارجى للكلام من طول الاسطر أو قصرها ليس هو النيهل في حقيقة الإيجاز .

ثم يعرض لمواطن الاطناب والإيجاز وينبه في فطنة إلى حب الإلسان للإيجاز وإثاره له على أسلوب الاطناب قال : (وقد بقيت — أبقاك الله تعالى — أبواب توجب الإطالة ، وتحوج إلى الإطناب ، وليس باطلة ما لم يجاوز مقدار الحاجة ووقف عند منتهى البغية ... وليس ينبغي للعاقل أن يسوم اللغات ما ليس في طاقتها ، ويسوم النفوس ما ليس في جبلتها . ولذلك صار يحتاج صاحب كتاب المنطق إلى أن يفسره لمن طلب من قبله علم المنطق ، وإن كان المتكلم رقيق اللسان حسن البيان . إلا أنى لا أشك على حسال أن النفوس إذا كانت إلى الطرائف أحسن ، وبالنوادير أشغف ، وإلى قصار الأحاديث أميل ، وبها أصب — أنها خليفة لاستنقال الكثير ، وإن استحقت تلك المعاني الكثيرة ، وإن كان ذلك الطويل أنفع ، وذلك الكثير أرد) (١) .

ولعل عبارته المكثفة هذه حين تشير إلى أن للغات طبائع ، فهي تعنى من غير شك أن العربية لغة الإيجاز في حين تحتاج اليونانية مثلاً إلى البسط . ولا ندري حقيقة ومدى إلمام الجاحظ بخصائص اللغة لليونانية ، لكن لب فكرته لا مأخذ عليه فلكل لغة طاقة وخصائص ... على كل حال فهو يسلط الضوء على القيمة البلاغية (الإيجاز) باعتبارها سمة من سمات العربية ، وباعتبارها خصيصة ترتاح لها النفس الانسانية عامة .

ويمثل بآى فيها إيجاز ... (ومما قالوا في الإيجاز وبلوغ المعاني

بالألفاظ اليسيرة ... قال الله عز وجل : « هذا نزلهم يوم الدين ، والعذاب لا يكون نزلا ، ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم ، سمي باسمه وقال الآخر :

فقلت اطعمني عمير تمرا فكان تمرى كهرة وزبرا

والتمر لا يكون كهرة ولا زبرا ، ولكنه على ذا . وقال الله عز وجل : « لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ، وليس في الجنة بكرة ولا عشى ، ولكن على مقدار البكر والعشيات . وعلى هذا قول الله عز وجل : « وقال الذين في النار لخزنة جهنم ، والخزنة : الحفظة . وجهنم لا يضيع منها شيء فيحفظ ، ولا يختار دخولها لإنسان فيمنع منها ، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به (١) . وموطن الإيجاز في تصور الجاحظ هو التعبير بالألفاظ قليلة تتضمن معاني كثيرة ، فالنزل والبكرة والعشى ... الخ يحوج التعبير بغيرها إلى بسط معناها في أكثر من لفظة على الأقل ولا تغطي بعد ما للفظ القرآنية من دقة تعبيريه .

وفي باب من الكلام المحذوف يورد الجاحظ أمثلة من نصوص الأحاديث (هشيم عن يونس عن الحسن يرفعه ، أن المهاجرين قالوا : يا رسول الله أن الأنصار قد فضلونا بأنهم آوونا ونهرونا ، وفعلوا بنا وفعلوا . قال النبي عليه السلام : أتعرفون ذلك لهم ؟ قالوا : نعم . قال : فإن ذلك ، ليس في الحديث غير هذا يريد : أن ذلكم شكر ومكافأة (٢) .

ومثال الجاحظ الأخير هذا هو ما يعده البلاغيون من إيجاز الحذف وما سبقه

(١) البيان والتبيين ١ ص ١٤٩-١٥٣

(٢) البيان والتبيين ٢ ص ٢٧٨ وأمثلة حديثة وغيره في البيان والتبيين ٢ ص

إيجاز فصر ، لكن هذا التقسيم الثاني لا نجد عند الجاحظ وما كان هو من أصحاب التقسيمات البلاغية فلقد رأينا بعد من الإيجاز كلاماً يباغ المعنى باللفظ اليسير ، وآخر فيه الكلام المحذوف .

(ح) أسلوب المجاز :

وهذه صورة ثالثة من صور التعبير دار حولها نقاش الجاحظ فنياً خالصاً وكلامياً جدلياً يثيره من ناحية أعداء الدين وأخرى من ناحية أعداء الاعتزال . فأما أعداء الاعتزال فمنهم فريق تمسك بظاهر اللفظ ولم يعدل إلى المجاز ، وما من شك في أن المعنى يتغاير بحسب توجيه الأسلوب إلى المجاز أو إلى الحقيقة ، ففيما يرويه البعض من تفسير منسوباً لابن عباس مثلاً على أن تعبير الآية مجازي ، نجد فريقاً آخر يحيل الأسلوب إلى حقيقى . يقول الجاحظ : (وقال : « وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون » ، وكان عبد الله بن عباس يقول : ليس يعنى بقوله : تكلمهم من الكلام ، وإنما هو من الكلم والجراح . وجمع الكلم كلوم . ولم يسكن يجعله من المنطق ، بل يجعله من الخطوط والوسم كالكتاب والعلامة الذين يقومون مقام الكلام والمنطق .

وقال الآخرون : لا ندع ظاهر اللفظ والعبارة الدالة في ظاهر الكلام إلى المجازات ، قالوا : فقد ذكر الله الدابة بالمنطق ، كما ذكر في الحديث كلام الذئب لاهبان بن أوسى . وقول المدهد مسطور في الكتاب بأطول الأفاضل وكذلك شأن الغراب .

وقال الله : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل

شئ . ، وجعل الله مثله التمثيل قرآناً (١) .. لم يوضح الجاحظ من أى باب تعابير هذه الآيات التى تمثل بها ، لكن يبدو فيها نسب إلى ابن عباس من تفسير ، تعسف وتمحل غير خافيين ، بل أن الكلم بمعنى الجرح لم ترد فى القرآن أبداً .

وأما الفريق المعادى للدين فقد كان باب المجاز من مداخله فى الطعن على القرآن وأسلوبه ، فى موضوع تحريم الخنزير قالوا : (إنما قال الله : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، فذكر اللحم دون الشحم ودون الرأس ودون المخ ، ودون العصب ، ودون سائر أجزائه ، ولم يذكره كما ذكر الميتة بأمرها ، وكذلك الدم ، لأن القول وقع على جملة ما ، فاشتمل على جميع خصائصها بلفظ واحد ، وهو العموم . وليس ذلك فى الخنزير ، لأنه ذكر اللحم من بين أجزائه وليس بين ذكر اللحم والعظم فرق ، ولا بين اللحم والشحم فرق . وقد كان ينبغى فى قياسكم هذا لو قال : حرمت عليكم الميتة والدم وشحم الخنزير ، أن تحرموا الشحم ، وإنما ذكر اللحم ، فلم حرمت الشحم ، وما بالكم تحرمون الشحم عند ذكر غير الشحم فهلا حرمت اللحم بالكتاب ، وحرمت ما سواه بالخبر الذى لا يدفع . فإن بقيت خصلة أو خصلتان مما لم تصيبوا ذكره فى كتاب منزل ، وفى أثر لا يدفع رددتموه إلى جهة العقل .

الطعن إذن فيما يراد بتحريم لحم الخنزير ، أينسحب على كل أجزائه أم ينحصر فى اللحم وحده دون غيره ... وينصرف الجاحظ من ثم إلى ما يراد باللحم فى التعبير العربى ، ومتمثلاً بالآى القرآنى وما يجرى فى الحديث اليومى من استعمال : (قلنا : أن للناس عادات وكلاماً يعرف كل شئ بموضعه ، وإنما ذلك على قدر استعمالهم له والتفاعهم به . وقد يقول الرجل لو كيله : اشترى بهذا الدينار

لحماً ، أو بهذه الدراهم فيأتيه باللحم فيه الشحم والعظم ، والعرق والعصب والفضروف والفؤاد والطحال ، والرئة ، ويبيض إسقاط الذئاة وحشو البطن .
والرأس ، لحم السمك أيضاً لحم . وقال الله تعالى : « هو الذي منح لكم البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها » . فإن كان الرسول ذهب إلى المستعمل من ذلك ، وترك بعض ما يقع عليه اسم لحم ، فقد أخذ بما عليه صاحبه ، فإذا قال : حرمت عليكم لحماً ، فكأنه قال : لحم الشاة والبقرة والحجور . ولو أن رجلاً قال : أكلت لحماً — وإنما أكل رأساً أو كبداً أو سمكا — لم يكن كاذباً . وللناس أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا ، إذا كان لهم مجاز إلا في المعاملات ...

والعرب تقول للرجل الصانع نجاراً ، وإن كان لا يعمل بالمشق والمشار ونحوه ولا يضرب بالمضلع ونحو ذلك .

وتسمية خبازاً إذا كان يطبخ ويعجن . وتسمى البعير اطيمة ، وإن لم يكن فيها ما يحمل العطر إلا واحد . وتقول : هذه ظعن فلان ، للهو ادج إذا كانت فيها امرأة واحدة . ويقال : هؤلاء بنوا فلان ، وإن كانت نساؤهم أكثر من الرجال .

فلما كان اللحم هو العمود الذي إليه يقصد وصار في أعظم الاجزاء قدراً دخل سائر تلك الاجزاء في اسمه ولو كان الشحم معزلاً عن اللحم ومفرداً في جميع الشحام ، كشحوم الكلى والثروب ، لم يحز ذلك . وإذا تكلمت على المفردات لم يكن المع لحماً ، ولا الدماغ ولا العظم ، ولا الشحم ولا الفضروف ولا الكروش ولا ما أشبه ذلك . فلما قال : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وكانت هذه الأشياء المشبهة باللحم تدخل في باب العموم في اسم اللحم كان القول واقعاً على الجميع ...

وقال الشاعر :

من يأتينا سبباً يريد غداءنا فالهام منضجة لدى الشحام
لحم نضيج لا يعنى طابخاً يؤتى به من قبل كل طعام (١)

طريف من الجاحظ أن يتنبه إلى معنى اللفظة مفردة ، أو بمصطلح اللغويين إلى المعنى اللغوي أو القاموسي للفظه ، لحم ، ، وإلى معناها في الاستعمال إذ أصبحت ذات معنى دلالي يتصل بسباق التعبير . وهي نظرة جديدة يرتادها الجاحظ مباحث اللغويين المعاصرين .

ومن باب المجاز ينتفض ناص على آية النحل : (وقد طعن ناس من الملحدين وبعض من لا علم له بوجوه اللغة وتوسع العرب في لغتها ، وفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحى — فقالوا : قد علمنا أن الشمع شيء تنقله النحل ، بما يسقط على الشجر فتبنى بيوت العسل منه ، ثم تنقل من الأشجار العسل الساقط عليها ، كما يسقط الترنجبين ، والمنى وغير ذلك . إلا أن مواضع الشمع وأبدانه خفى . وكذلك العسل أخفى وأقل . فليس العسل بقمى ولا رجع ولا دخل للنحلة في بطن قط) .

فيكون من رد الجاحظ عليهم : (وفي القرآن قول الله عز وجل . د وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون . ثم كلى من الثمرات فاسلكي سبل ربك ذالاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، ولو كان إنما ذهب إلى أنه شيء يلتقط من الأشجار ، كالصمغ وما يتولد من طباع الانداء والاجواء والأشجار

إذا تمازجت - لما كان في ذلك عجب إلا بمقدار ما نجمده في أمور كثيرة ...

وأما قوله عز وجل : « يخرج من بطونها شراب ، فالعسل ليس بشراب وإنما هو شيء يحول بالماء شراباً ، أو بالماء نبيذاً . فسماء كما ترى شراباً ، إذ كان يهوى منه الشراب :

وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم .
وقد قال الشاعر :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا
فزعموا أنهم يرعون السماء وأن السماء تسقط .

ومنى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها . ومن حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً . وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم ، وبه وبأشباهه اتسعت . وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة ، وهذيل وضواحي كنانة . وهؤلاء أصحاب العسل . والأعراب أعرف بكل صمغة وسائلة ، وعسله ساقطة ، فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب أو طعن عليه من هذه الحجة (١) .

وإذا عدونا ما يتوصل به الجاحظ من معارف عليية عن العسل ردها الجاحظ وليست من سبيل مبحثنا يبقى طعنهم في أن العسل ليس بشراب وما دخل في بطن النحلة قط وهم في مطعنهم يجهلون باباً من أبواب الاتساع في التعبير العربي ، حين يعبر عن الشيء بما هو من سببه أو بما يؤول إليه حاله ، فسقوط السماء يراد به المطر الصادر عنه ، ورعى السماء يعني رعى الكلاء الناتج عن المطر ، فالتعبير

(١) الحيوان ٥٠ ص ٤٢٣-٤٢٦ .

عن العسل بالشراب هو من هذا القليل لأنه شيء يحول بالماء شراباً . ويلحظه الجاحظ في وعى أن مثل هذه الآى خواطب بها أصحاب العسل من العرب فلم ينكر أحد ولم يطعن .

ويحمل الجاحظ بعض المجازات القرآنية كمجاز الأكل (وهو قول الله عز وجل : إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ، وقوله تعالى عز اسمه : أكلون للسحت ، وقد يقال لهم ذلك وأن شربوا بتلك الأموال الانبذة ، ولبسوا الحلال وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا منها درهما واحداً في سبيل الأكل . وقد قال الله عز وجل : إنما يأكلون في بطونهم ناراً ، وهذا مجاز آخر .

وقال الشاعر في أخذ السنين من أجزاء الخمر :

أكل الدهر ما نجم منها وتبقى مصامها المكنونا

وقال الشاعر :

مرت بنا تختال في أربع يأكل منها بعضها بعضا

وهل قوله :

وقد أكلت أظفاره الصخر

إلا قوله :

كضرب السكدي أفن برائنة الحفر

وإذا قالوا : أكله الأسد ، فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف . وإذا قالوا :

أكله الأسود فإنما يعنون النهش واللدغ والعض فقط ، وقد قال الله عز وجل :

أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً ، ويقال : هم لحوم الناس كذا ، وقال

قائل لاسماعيل بن حماد : أى اللعنان أطيب ؟ قال : قال لحوم الناس وهى والله

أطيب من الدجاج ومن الفراخ ، والعنوز الحمر .

ويقولون في باب آخر : فلان يأكل الناس . وإن لم يأكل من طعامهم شيئاً .
وأما قول أوس بن حجر :

وذو شطبات قده ابن مجدع له روث ذرية يتأكل

فهذا على خلاف الأول . وكذلك قول دهمان النهري .

سألتني عن أناس أكلوا شرب الدهر عليهم وأكل

فهذا كله مختلف ، وهو كله مجاز (١) .

هكذا يتبع الجاحظ التعبير بالأكل تعبيراً مجازياً فهي مرة بمعنى ظلم وأخرى
بمعنى غصب وثالثة بمعنى أفنى ورابعة بمعنى نهش وخامسة بمعنى اغتاب ... الخ .
وهذا التبع يجرى في القرآن كما يجرى في الشعر ، ويقابل بهذا بين صورتين مجاز الأكل
في القرآن ، ومجازه في التعبير العربي ، آية جريان القرآن في أسلوبه على النظم العربي
في التوسع المجازي .

ومن مجاز الأكل ينتقل الجاحظ إلى عرض وشرح مجاز الذوق : وهو قول
الرجل إذا بالغ في عقوبة عبده :

ذق و: كيف ذقته ؟ و: كيف وجدت طعمه ؟

وقال عز وجل : ذق إنك أنت العزيز الكريم ، وأما قولهم : ما ذقت
اليوم ذواقاً . فإنه يعني : ما أكلت اليوم طعاماً ، ولا شربت شراباً . وإنما أراد
القليل والكثير ، وأنه لم يذقه فضلاً غير ذلك ... قال :

(١) الحيوان ص ٢٥ - ٢٨ .

ويقول الرجل لو كيله : أيت فلاناً فذق ما عنده .

وقال شماخ بن ضرار :

فذاق فأعطته من اللين جانباً كفى ولها أن يفرق السهم حاجز
وقال ابن مقبل :

أو كاهنزاز رديني تذاوقه أيدي التجار غزادوا متته ليها
وقال نهشل بن حري :

وعهد الغانيات كعمد قين ونمت عنه الجمائل مستذاق
الجمالي : من الجمل .

وتجاوزوا ذلك إلى أن قال يزيد بن الصعق ، لبني سليم حين صنعوا
بسيدهم العباسي ما صنعوا . وقد كانوا توجروه وملكوه فلما خالفهم في بعض الأمر
وغبوا عليه ، وكان سبب ذلك قلة رمطه . وقال يزيد بن الصعيق :

وأن الله ذاق حلوم قيس فلما ذاق خفتها فلاحها
رأها لا تطيع لها أميرا فخلها تردد في خلها
فزعم أن الله عز وجل يذوق .

وعند ذلك قال عباس الرعلي يخبر عن قلته وكثرتهم ، فقال :

وأمكم تزجي التؤام لبعلها وأم أخيك كزة الرحم عاقر
وزعم يونس أن أسلم بن زرعة لما أشد هذا البيت أغرورقت عيناه . وجعل
عباس أمه عاقراً إذ كانت نزوراً . وقد قال الغنوي :

وتحدثوا ملا لتصبح أمنا عذراء لا كهل ولا مولود

جعلنا إذ قل ولدها كالعذراء التي لم تلد قط . لما كانت كالعذراء جعلها عذراء .
والعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم . وهذه أيضاً فضيلة أخرى .
وكما جوزوا لقولهم أكل وإنما عض ، وأكل وإنما ألقى ، وأكل وإنما أحلله
وأكل وإنما أبطل عينه - جوزوا أيضاً أن يقولوا . ذقت ما ليس بطعم ، ثم قالوا
طعمت ، لغير الطعام . وقال العرجي :

وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم تفاحاً ولا برداً
وقال الله تعالى : وإن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه
فإنه مني ، يريد : لم يذق طعمه .
وقال علقمة بن عبده :

وقد أصاحب فتیاناً طعامهم حر لئلا زاد ولحم فيسه تنشيم
يقول : هذا طعامهم في الغزو والسفر البعيد الغاية ، وفي الصيف الذي يغير
للطعام والشراب .

والغزو على هذه الصفة من المفاخر ، ولذلك قال الأول :
لا لا أعق ولا أحو ب ولا أغير على مضر
لكننا غزوى إذا ضج المطى من الدبر
وعلى المعنى الأول قول الشاعر :

قالت ألا فاطم عميراً تمرا وكان تمرى كهرة وزيرا
وعلى المعنى الأول قال حاتم : هذا فصدى أنه .

ولذلك قال الراجز :

لعامرات البيت بالخراب

يقول : هذا هو عمارتها (١) .

ومرة أخرى يلح الجاحظ على قضيته أن للعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصعابهم عنهم ، وفي هذا المجرى يجرى التعبير القرآني حين يحدث عن ماء النهر (. . . ومن لم يطعمه) يريد : لم يذق طعمه وحين يتوعد بقوله (ذق) بمعنى الحس بالعذاب . وهذا كله من باب التعبير المجازي . وبدأ واضحاً أن جهد الجاحظ في هذا الأسلوب المجازي لم ينصرف إلى التحليل الجمالي بقدر ما انصرف إلى رد الطعون وإلى إثبات أن التوسع المجازي في القرآن نمط من التعبير العربي المبين .

(د) التشبيه :

وظفر التشبيه لدى الجاحظ بعناية خاصة لما يثيره من جدل فكان عرضه له يتراوح بين الدفاع الكلامي وبين التحليل الأدبي . وهو يضع أولاً هذه القاعدة البلاغية المنطقية معاً : (. . . فقد يكون في الشيء بعض الشبه من شيء ولا يكون ذلك مخرجاً لهما من أحكامهما وحدودهما) ثم يعرض في بسط لآلوان من التشبيه أطرافها الإنسان والكواكب ، وغيرها من مظاهر الطبيعة والكائنات . قال : (وقد تشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس ، والغيث والبحر ، وبالأسد والسيف ، وبالحية وبالنجم ، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان وإذا ذموا قالوا : هو الكلب والخنزير ، وهو القرد والحمار وهو الثور وهو التيس ، وهو الذيب وهو المقرب ، وهو الجمل وهو القرني ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم ، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه

الحدود وهذه الأسماء . وسموا الجارية غزالا ، وسموها أيضا خشفا ، ومهرة ، وقاخته وحامة وزهرة وقشيبا وخيزرانا ، على ذلك المعنى .

وصنعوا مثل ذلك بالبروج والكواكب ، فذكروا الأسد والثور ، والحمل والجدى والعقرب والحوت ، وسموها بالقوس والسنبلة والميزان ، وغيرها . وقال في ذلك ابن عسلة الشيباني :

فصحوت والتمرى بحسبها عم السماك وخالة النجم

ويروى عن النبي ﷺ أنه قال : « نعمت العمة لكم النخلة خلقت من فضله طينه آدم ، وهذا الكلام صحيح المعنى ، لا يعيبه إلا من يعرف مجاز الكلام . وليس هذا بما يطرد لنا أن نقيسه ، وإنما نقدم على ما أقدموا ، ونحجم عما أحجموا ، وننتهي إلى حيث انتهوا .

ونراهم يسمون الرجل جملا ولا يسمونه بعيرا ، ولا يسمون المرأة ناقة ، و يسمون الرجل ثورا ولا يسمون المرأة بقرة ، و يسمون الرجل حمارا ولا يسمون المرأة أتاناً ، و يسمون المرأة نعجة ولا يسمونها شاة . وهم لا يضمنون نعجة إسماء مقطوعا ، ولا يجعلون ذلك علامة مثل زيد وعمرو ، و يسمون المرأة عنزا (١) ، أن الجاحظ يضيق أمام أجيال الأدباء من بعده سبيل الإبداع في التشبيه ، ويحجزهم في حين قديم التشبيه ، وهو بهذا يحكم الذوق الأدبي لمعور سلفت في معور خلفت .

ويشير الجاحظ سريعا إلى تشبيهه لقلوب بني إسرائيل (ووصف الله قلوب قوم بالشدّة والفسوة فقال : « ففى كالحجارة أو أشد قسوة » ، وقال فى التشديد :-

« ناراً وقودها الناس والحجارة » ، لأنه حين حذر الناس أعلامهم أنه ألقى العصاة في نار تاكل الحجارة (١) . فالشدة مصدر تشبيه قلوب القوم بالحجارة ، والنار من وقودها الحجارة . . . وإذا كان في الآية الأولى تشبيه ، فليس الأمر كذلك في الثانية إلا أن تكون كناية عن الشدة والتأجج ، ولكن الجامع بين الآيتين هو الشبه في المعنى . . .

وكذلك يكتفى في الحديث بسرد نص فيه تشبيه بالفيسل قال : (وحدثنا عبد الله بن بكر ، عن حميد ، عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « لما انتهيت إلى السدرة إذا ورقها أمثال آذان الفيلة وإذا ثمرها أمثال القلال ، فلما غشيها من أمر الله ما غشيها تحولت ياقوتاً » (٢) .

ولأننا فصل الجاحظ القول في التشبيه حين عرض الآية القرآنية مجادلاً ومناظراً ففي آية ، : « إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم . طلعتها كأنه رؤوس الشياطين ، قال أهل الطعن والخلاف : (كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فتوهمه ، ولا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق ، أو خبر صادق . ومخرج الكلام يدل على التحريف بتلك الصورة ، والتفزيغ منها . وعلى أنه لو كان شيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره . فكيف يكون الشأن كذلك ، والناس لا يفزعون إلا من شيء هائل شنيع قد عاينوه ، أو صورته لهم واصف صدون اللسان ، بليغ في الوصف . ونحن لم نعاينها ، ولا صورها لنا صادق . وعلى أن أكثر الناس من هذه الأمم التي لم تعايش أهل الكتابين وحمل القرآن من المسلمين ، ولم تسمع الاختلاف لا يتوهمون ذلك ، ولا يقفون عليه ، ولا يفزعون منه . فكيف يكون ذلك

(١) الحيوان ٤ - ص ٣١٠ - ٣١١ .

(٢) الحيوان ٧ - ص ٨٤ .

وعيداً عاماً (S) إن الطاعنين متنبهون إلى أن أحلوب الآية فيه تهديد ووعيد ،
والتصوير فيها يجرى إلى هذه الغاية ، ولكن مشار النقاش : هل التخويف يكون
بصورة متحققة في الأذمان ، أولا تعين لما على الإطلاق كصورة الشياطين .
(قلنا : وإن كنا نحن لم نر شيطانا قط ، ولا صوراء وسها لنا صادق بيده ،
ففى إجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان حتى صاروا يظهرون ذلك فى مكائين
أحدهما أن يقولوا : هو أقبح من الشيطان والوجه الآخر أن يسمى الجليل شيطانا
على جهة التطير له ، كما تسمى الفرس الكريمة شوها ، والمرأة الجميلة صباء وقرناء
وغنساء ، وجرباء وأشباه ذلك ، على جهة التطير له . ففى إجماع المسلمين والعرب
وكل من لقيناه ، على ضرب المثل بقبح الشيطان ، دليل على أنه فى الحقيقة أقبح
من كل قبيح والكتاب إنما نزل على هؤلاء الذين قد ثبت فى طبائعهم بغاية
التثبيت .

وكما يقولون : هو أقبح من السحر ، فكذلك يقولون كما قال عمر بن عبد العزيز
لبعض من أحسن الكلام فى طلب حاجته - « هذا والله السحر الحلال ، وكذلك
أيضاً ربما قالوا : ما فلان إلا شيطان ، على معنى الشهامة والنفاذ وأشباه
ذلك » (١) .

ما يزال الجاحظ يدور فى دائرة الاحتجاج للنظم القرآنى . . . فالتشبيه هنا
برؤوس الشياطين ينبع من مصدر أصيل لدى الإنسان العربى وهو نفسه . لقد
رسخ فيها أن للشيطان صورة قبيحة منزعة ، ومن هذا المصدر يستقى القرآن ،
التشبيه . وعلى هذا جرى الإلف العربى حين ضربوا المثل مرة بقبح الشيطان
وأخرى بتسمية الجليل شيطانا على جهة التطير له .

وفي نطق الطير يفصل القول في معنى هذا التشبيه : (وقال الله عز وجل مخبرا
سليمان أنه قال : يا أيها الناس هلينا منطق الطير ، وقال الشاعر :

يا ليلة لي بحوارين ساهرة حتى تكلم في الصبح المصافير

وقال الشاعر :

وغنت الطير بعد عجمتها واستوفت الخثر حولها كلا

وقال الكمي :

كالناطقات الصادقات الواضحات من الذخائر

فيبين أن الطير منطقا بحسب حاجتها ، ويجري هذا البيان منطقيا مبسوطا
يعمل لم عبر القرآن والشعر وكذلك العرب ، أن الطير منطقا : (ولها منطق تفاهم
بها حاجات بعضها إلى بعض . ولا حاجة بها إلى أن يكون لها في منطقها فضل
لا تحتاج إلى استعماله . وكذلك معانيها في مقادير حاجاتها . . .

فإن قال قائل : ليس هذا بمنطق . قيل له : أما القرآن فقد نطق بأنه منطق ؛
والأشعار قد جعلته منطقا وكذلك كلام العرب . فإن كنت إنما أخرجته من حد
البيان وزعمت أنه ليس بمنطق لأنك لم تفهم عنه ، فأنت أيضا لا تفهم كلام
عامه الأمم . وأنت إن سميت كلامهم رطانة وطهطنة فأنت لا تمتنع من أن تزعم
أن ذلك كلامهم ومنطقهم ، وعامة الأمم أيضا لا يفهمون كلامك ومنطقتك ،
فجاءت لهم أن يخرجوا كلامك من البيان والمنطق وهل صار ذلك الكلام منهم بيانا
ومنطقا إلا لتفاهمهم حاجة بعضهم إلى بعض ، ولأن ذلك كان صوتا مؤلفا خرج
من لسان وفم ، فهلا كانت أصوات أجناس الطير والوحش والبهائم بيانا ومنطقا إذ
قد علت أنها مقطعة مصورة ومؤلفة منظمة وبها تفاهموا الجماعات . وخرجت

من فم ولسان . فإن كنت لا تفهم من ذلك إلا البعض فكذلك تلك الأجناس لا تفهم من كلامك إلا البعض . وتلك الأنداد من الأصوات المألفة هي نهاية حاجاتها والبيان عنها ، وكذلك أصواتك المألفة هي نهاية حاجاتك وبيانك عنها ، وعلى أنك قد تعلم الطير الأصوات فتعلم ، وكذلك يعلم الإنسان الكلام فيتكلم ، كتعليم الصبي والأعجمي . والفرق بين الإنسان والطير أن ذلك المعنى معنى يسمى منطقاً وكلاماً على التشبيه بالناس ، وعلى السبب الذي يجرى ، والناس ذلك لهم على كل حال . . .

وقد قال الله عز وجل مخبراً عن سليمان : « يا أيها الناس علمنا منطق الطير ، فجعل ذلك منطقاً ، وخص الله سليمان بأن فهمه معاني ذلك المنطق ، وأقامه فيه مقام الطير . وكذلك لو قال علمنا منطق البهائم والسباع لكان ذلك آية وعلامة » (١) . . .

وبعد ، فإن ما لقيناه هنا هو الاحتجاج للتعبير القرآني بمنطق الطير ، وليس ثمة التحليل الجمالي . ثم ننظر فيما حصلناه من هذا العرض الجاحظي للتشبيه القرآني ، نجده لم يحل جمالياً عناصر التشبيه أو يقف أمام صورته وقفات أدبية بقدر ما انصرف بجهد كله إلى الحجاج والنفخ عن التشبيه القرآني ، مؤكداً في ثنايا جدلة عربية الأسلوب القرآني ومتمثلاً بالشاهد العربي .

(٥) المثل :

يذكر الجاحظ أو بهم يضرب الناس المثل ناقداً بيت النابغة المنحول إذ وقع المثل في غير موقعه : (وفي منحول شعر النابغة :

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوح لا يخونون

وليس لهذا الكلام وجه ، وإنما ذلك كقولهم كان داود لا يخون وكذلك كان موسى لا يخون عليهما السلام . وهم وإن لم يكونوا في حال من الحالات أصحاب خيانة ولا تجوز عليهم ، فإن الناس إنما يضربون المثل بالشئ النادر من فعل الرجال ومن سائر أمورهم ، كما قالوا : عيسى بن مريم روح الله ، وموسى كلم الله وإبراهيم خليل الرحمن ، صلى الله عليهم وسلم .

ولو ذكر ذاكر الصبر على البلاء فقال : كذلك كان أيوب لا يجزع كان قولاً صحيحاً . ولو قال كان كذلك نوح عليه السلام لا يجزع لم تكن الكلمة أعطيت حقها .

ولو قال : كذلك كان حاتم لا ييخل لكان ذلك كلاماً معروفاً ، ولكن القول قد وقع موقعه ، وإن كان حاتم لا يعرف بقلة الاحتمال وبالتمرع إلى المكافأة . ولو قال : سألتك فنعتني وقد كان الشعبي لا يمنع ، وكان النخعي لا يقول « لا » ، لكان غير محمود في جهة البيان وإن كان ممن يهمل ويختار « نعم » على « لا » ، ولكن لما لم يكن ذلك هو المشهور من أمرهما لم تصرف الأمثال إليهما ، ولم تضرب بهما (١) .

ترى أننا إذن أمام مبحث عن المثل يتحتم فيه أن تضرب المثل بالشئ النادر من أفعال الرجال أو ما يتصل منهم بسبب يبدو أن هذا فرض غير قريب بدلالة ما يأتي من أمثلة . لكن على كل حال حديث الجاحظ هنا عن المثل كمبحث من مباحث الدرس البياني غير محل جدال .

(١) الحيوان ٢ ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

وفي معرض حوار جليل بين الجاحظ ما في نص حديث من المثل باصطلاحه هو ، ويسرد مع ذلك نصوصاً تثبت التمثيل بالشيطان : (فإن زعمتم أن النبي ﷺ نظر إلى رجل يتبع حماماً طياراً فقال : « شيطان يتبع شيطاناً » ، فنخبرونا عن يتخذ الحمام من بين جميع سكان الآفاق ونازلة البلدان من الحرمين والبحرين ومن بنى هاشم إلى من دونهم ، أتزعمون أنهم شياطين على الحقيقة ، وأنهم من نجل الشياطين ، أو تزعمون أنهم كانوا إنسا فسخوا بعد جنأ ، أم يكون قوله لذلك الرجل شيطان ، على مثل قوله « شياطين الجن والانس » وعلى قول عمر : لا نزعن شيطانه من ثغرتي . وعلى قول منظور بن رواحة :

فلما أتاني ما تقول ترقصت شياطين رأسي وانتشين من الخمر
وقد فلك مرة أبو الوجيه العكلي : « وكان ذلك حين ركبني شيطاناً » قيل له
وأى الشياطين تعني ؟ قال : الغضب .

والعرب تسمى كل حية شيطاناً وأشد الأصمى :

تلاعب مثني حضرمي كأنه تعمج شيطان بذى خروج قفز
وقالت العرب : ما هو إلا شيطان الحماطة . ويقولون : ما هو إلا شيطان
يريدون القبح ، وما هو إلا شيطان ، يريدون الفطنة وشدة العارضة . وروى عن
بعض الأعراب في وقعة كانت : والله ما قتلنا إلا شيطان برصاً لأن الرجل قاتلهم
كان اسمه شيطان ، وكان به برص .

وفي بنو سعد بنو شيطان ، قال طفيل الغنوي :

وشيطان إذ يدعوهم ويشرب

وقال ابن ميادة :

فلما أتاني ما تقول عارب تغت شياطيني وجن جنونها

وقال الراجز :

إني وإن كنت حديث السن وكان في العين نبوءة
فإن شيطاني كبير الجن

وقال أبو النجم :

إني وكل شاعر من البشر شيطانه أنى وشيطاني ذكر

وهذا كله منهم على وجه المثل ، وعلى قول منظور بن ربيعة :

أتاني وأهلي بالدماخ فغمة مسب عويف اللؤم حي بني بدر
فلما أتاني ما يقول ترقصت شياطين رأوي وانتشين من الخمر (١)

ذلك كله دليل ما أشرنا إليه قبل من اختلاط مضامين المصطلحات البلاغية في نص الجاحظ ، فلما أراده الجاحظ بالمثل في نص الحديث ليس إلا استعارة تصريحية كما هو مقرر في الدرس البلاغي المتأخر . وقد راح الجاحظ يتمثل بنصوص استخدمت فيها لفظة (الشيطان) استخداما استعاريا فشيئا . إن تعار تعني الفطنة ، وتعني الغضب ، وتعني الحية . . . الخ . وما أراد الجاحظ توكيده هو أن لفظة شيطان ، في النص الحديث إنما هي مثل بمصطلحة هو ، بينما هي استعارة بالمفهوم البلاغي المتأخر . ويسوق على ذلك شواهد أدبية تجري في هذا المضمار . . . وبعد ، فليس سبيل الجاحظ هنا العرض الجمالي لهذه الاستعارة .

ويناقش الجاحظ ما يطعن به الطاعنون على التشبيه التمثيلي في نص قرآني يقول : (. . . وقد اعترض معترضون في قوله عز وجل : « واتل عليهم نبا الذي

آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فثله كمثل الكلب أن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا . . . فزعموا أن هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام ، لأنه قال : . . . واتل عليهم نيا الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها . . . مما يشبه حال من أعطى شيئاً فلم يقبله — ولم يذكر غير ذلك — بالكلب الذي أن حمت عليه ينبع وولى ذاهباً ، وإن تركته شد عليك ونبع . مع أن قوله : يلهث لم يقع في موضعه ، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ، ومن تعب وأما النباح والصياح فن شيء آخر) .

العلمن إذن في هذا المثل القرآني — على حد تعبير الجاحظ — ولكنه في الاصطلاح البلاغي قد تحدد على أنه تشبيه تمثيلي . . . والجاحظ على كل حال يحلل أوجه الشبه المنتزعة من المشبه به يراد بها تأكيد صورة المشبه في الذهن .

(قلنا له : إن قال ذلك مثل القوم الذي كذبوا بآياتنا ، فقد يستقيم أن يكون الراد لا يسمى مكذباً ، ولا يقال لهم كذبوا إلا وقد كان ذلك منهم مراراً ، فإن لم يكن ذلك فليس يبعد أن يشبه الذي أوتى الآيات والاعاجيب والبرهانات والكرامات ، في بدء حرصه عليها وطلبه لها ، بالكلب في حرصه وطلبه ، فإن الكلب يعطى الجدة والجهد من نفسه في كل حالة من الحالات وشبه رفضه وقذفه لها من يديه ، ورده لها بعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها ، بالكلب إذا رجع ينبع بعد إطرادك له . وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة في وزن طلبها والحرص عليها . والكلب إذا أتعب نفسه في شدة النباح مقبلاً إليك ومدبراً عنك ، لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش وعلى أننا ما نرى بأبصارنا إلى كلابنا وهي رابطة وادعة ، ألا وهي تلهث ، من

غير أن تكون هناك إلا حرارة أجوافها والذي طبعت عليه من شأنها ، إلا أن
لث الكلب يختلف بالشدة واللين (١) .

وقد يكون الجاحظ بعد هدف من هذا التحليل لوجه الشبه إلى الدفاع عن
التشبيه القرآني لكنه من غير شك قد أعطى الدرس البياني مثالا بهذا البسط
الادبي ، والتحليل الجمالي وقلنا نظفر منه بمثل هذا وسط اهتماماته بالدفاع
والجدال .

ويذكر الجاحظ مثلاً قرآنياً : (وضرب الله عز وجل مثلاً لعمى اللسان
ورداء البيان ، حين شبه أهله بالنساء والولدان ، فقال تعالى . « أو من ينشأ
في الحلية وهو في الخصام غير مبين ، ولذلك قال الهر بن تولب :

وكل خليل عليه الرعاث والحبلات ضعيف ملق

الرعاث : القرطة . والحبلات : كل ما تزينت به المرأة من حسن الحلي
والواحدة حبله (٢) .

ويسرد الجاحظ جملة من الأمثال فيكون من بينها قول الله عز وجل .
(ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) (٣) .

في هذا السرد أدخل الجاحظ ما هو من باب الكناية في باب المثل : « فن
ينشأ في الحلية » كناية عن النساء ، وولوج الجمل سم الخياط كناية عن الاستحالة
أو الاستبعاد . ولكننا نقرر فحسب أن ثمت خلط في المصطلح البلاغي —
عصر الجاحظ — .

(١) الحيوان ٢٠ ص ١٥ — ١٧ (٢) البيان والتبيين ١٠ ص ١٢ .

(٣) الحيوان ٥٥ ص ٥٢٩ .

ويشير سريعاً إلى تشبيهات قرآنية أو أمثال كما يجب الجاحظ أن يسميها
وبعضها أدخل في باب التشبيه والآخر في باب الاستعارة : (وقد قال الله لناس
يسمعون : د صم بكم عمى فهم لا يرجعون ، وذلك على المثل . وقال : د مثل
الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم
لا يعقلون ، . وذلك كله على ما فسرنا . وقال : د والذين إذا ذكروا بآيات
ربهم لم يخروا عليها ضمياً وعمياناً ، وقال أيضاً . د إنما أنذركم بالوحى ولا يسمع
الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين ، (١) .

ويشرح وجه الشبه في التشبيه التمثيلي : (قال الله عز وجل : د مثل الذين
اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً ، وإن أوهن البيوت لبيت
العنكبوت لو كانوا يعلمون ، ثم قال على أثر ذلك : د وتلك الأمثال نضربها للناس
وما يعقلها إلا العالمون ، يريد ذكره بالوهن وكذلك هو . ولم يرد أحكام الصنعة
في الرقة والصفافة واستواء الرقة وطول البقاء ، إذا كان لا يعمل فيه تعاور الأيام
وسلم من جنيات الأيدي (٢) لكنه يقول بأن الآية من باب المثل ، ويدخل هذا
فيما سبق أن أشرنا إليه من الخلط في المصطلح البلاغى .

(و) أساليب الكناية :

ولعل آخر ما نلقاه من صور البيان القرآنى أو الحديثى عند الجاحظ هو التعبير
بالكناية ، وإن لم يشرح هو هذه الكناية : (ويقال لموضع الغسائط : الخلاء ،
والمذهب ، والنخرج ، والكنيف والحش والمرحاض ، والمرفق .

(١) الحيوان ح ٤ ص ٣٩٠ - ٣٩١

(٢) الحيوان ح ٥ ص ٤٠٩ .

وكل ذلك كناية واشتقاق ، وهذا أيضاً يدل على شدة هرجهم من الدناءة
والفسولة ، والفحش والقذع . قال : وعن اليزيدي : رجع الرجل من الرجيع .

وخبرني أبو العاصي عن يونس ، قال : ليس الرجيع إلا رجيع القول والسفر
والجرة . قال الله تعالى : « والصماء ذات الرجع » وقال الهذلي وهو المتنخل :

أبيض كالرجوع رسوب إذا ما ثاخ في عتفـل يختل

وفي الحديث : « فلما قدمنا الشام وجدنا مرافقهم قد استقبل بها القبلة ، فكنا
نحرف ولستغفر الله »^(١) والإشارة هنا خاطفة إلى الكتابة دون تحليل أو وقوف
أدنى يبسط مكان الحسن فيها .

ويخطيء الجاحظ بعض المتأولين لما في القرآن من تعبير بالكناية : (وقالوا
في قوله تعالى : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا » قالوا الجلود كناية عن
الفروج . كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجائب .

وقالوا في قوله تعالى : « كانا يأكلان الطعام » : إن هذا إنما كان كناية عن
الغائط . كأنه لا يرى أن في الجوع وما ينال أهله من الزلة والمعجز والفاقة ، وأنه
ليس في الحاجة إلى الغذاء — ما يكتفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان ، حتى يدعى
على الكلام ويدعى له شيئاً قد أغفاه الله تعالى عنه)^(٢) فدخل هذه التعبيرات في
أسلوب التعبير الحقيقي غير المتوسع فيه . ونقاشه هذا وإن كان ينبئ عن خلاف

(١) الحيوان ح ٥ ص ٢٩٥-٢٩٦ يقول الأصفهاني في المفردات في غريب القرآن أن
الرجيع كناية عن المطر لأن الهواء يرد ما تعمر به من الماء . السكتاب تحقيق محمد سيد كيلاني
ط ٥ البابي الحلبي .

(٢) الحيوان ١ ص ٢٤٤ .

كان في عد بعض الأساليب القرآنية من أى نمط هي ، لكنه أيضاً عند الجاحظ
من باب الدرس البياني الذي يحتاج للنظم القرآني برد طعن ، أو كما هو هنا بإيضاح
ما فيه إساءة تأويل .

ويبقى في ختام هذا الدرس الذوق للجاحظ أن نقرر مطمئنين أن مباحثه
فيه إنما هي من مباحث كتابه المفقود في الاحتجاج للنظم القرآني وأن سبيله
فيها هو الحجاج والحوار متوسلاً بالتعبير العربي المبين محققاً في شواهد أدبه
وبليغ كله .

ثم في :

خاتمة هذا البحث

نقول بجمعين ما تفرق أن مفهوم التأويل عند الجاحظ يعنى أمرين متناقضين أحدهما تطويع معنى النص لفكرة المرادة ، والآخر يعنى التفسير الأقوى القريب الذى تشير إليه دلالة اللفظ . وهما يمكنان لدى العقليين . ولدى المعتزلة بخاصة — مدرسة الجاحظ — فإن الفكرة الاعتزالية يمكن أن يعصدها النص بظاهره فيكون هذا للتفسير القريب ، وأن نافضها كان المعنى الأول من محاولة تطويع النص بقنون محاولات .

ويرى الجاحظ أن التأويل لا يفوته نص ، بحكم أن اللغة — أى لغة — ذات طبيعة مرنة تسمح بهذا التأويل . وهذا ما كان فى تاريخ النصوص الكتابية المقدسة كان فى التوراة ثم فى الإنجيل ، فالقرآن .

ثم حاولنا أن نحدد ميدان النشاط التفسيري عند الجاحظ ، فإذا به فسبح وسيع . فهو يشمل أولاً هذا الميدان الذى قصد فيه الجاحظ مباشرة إلى نص القرآن والحديث ، قصداً موضوعياً ، يتناول له . كما يشمل ثانياً ميادين أخرى لم يقصد فيها مباشرة إلى التفسير ، ولكن النصوص وسط الجور الذى استخدمت فيه قد قلونت بلون معنى بعينه ، تراه كلامياً مرة أو أدبياً ثانية أو علمياً الثالثة . . . الخ .

وكان ثمة وسائل وغايات ، وسائل لدرس النص ، وغايات يستهدفها من فهمه . فمن الوسائل ، نجده أولاً ينظر فى النص القرآنى ، فيفطن إلى ما حول النص من مؤثرات تربط بينه وبين بيئته المادية أو المعنوية . وحاول بالدرس الأدبى توثيق النص القرآنى — حين الطعن فيه — وتأكيد واقعية ما قصة من أحداث . ثم ينبه إلى أن ما يكون المفسر من هوى يتلون به تفسيره .

وفي النص الحديثي يبين أن لكل حديث ظروفه الخاصة ، وأن الأحاديث وصلتنا مبتوتة من جوانبها المعنوية . وقد حاول في منهجه النقدي للحديث أن يعرض بعضه على أحداث التاريخ تصدق مضمونه . محاولاً بذلك وصله بزمانه . وإذا أن النص القرآني موثق بالدرجة الأولى ، بينما دخلت على الحديث عوامل الوضع والتزييف ، اتجه للجاحظ . إلى توثيق النص الحديثي بأن يسلك سبيل المتحدثين حين يعدلون الراوى أو يجرحونه ، ولكن جهد الجاحظ حقيقاً في توثيق النص وجهه كله إلى مثته .

وفي النص نفسه كانت له معالجات ناجحة ، ففي القرآن تأثر الجاحظ الاستعمال القرآني للفظ الواحد تختلف مواطنها وسيافاتها ، فيتغير تبعاً لذلك مدلولها . كما عرض لمعان تداولها القرآن والحديث والشعر تتفق فيها أو تتخالف ... وجعل من الفصحة بعض التفسير الأدبي للآية . كذلك استنبط ما في معنى النص القرآني من خبره شرافة بالنفس الإنسانية ، وحس دقيق لافط ، لحطرات النفس وحركاتها وبني اختياره من التفسير النقلى على أساس أن تكون بنية الكلام دالة على المضمون كذلك كان له تذبذبه إلى ما في القرآن من موضوعات ذات وحدة ينبغي بهذا الاعتبار تناولها بالتفسير .

وفي النص الحديثي سلك إلى تأويله مسالك ، منها المقابلة بين نصه وبين النص القرآني ، أو بين ما وضع فيه معنى النص بما أجمل فيه تعبير حديثي آخر ، أو بين يدى الواقع التاريخي تؤكد مضمونه ، أو هو يعرض الأحاديث تتخالف وتتناقض وتنطق بنفسها عن أن منها الموضع والمكذوب أو هو يشق معانيها عقلياً ...

أما الغايات ، فقد تعددت ...

فالملاحظ - أحد أعلام الاعتزال - هدف برسالة تفسيره للنص القرآني أن يجعل تأويل النص القرآني يخدم الفكرة العقيدية عامة ، أو المذهبية خاصة ، ومن ثم قرر مذهب مدرسته متوسلاً بالنص ، وحاج مخالفين مسلمين وغير مسلمين ، ونافع من الإسلام من طعون اتجهت إليه من دهرين أو مجوس أو كتابيين ، كذلك واجه بالنص تياراً شعوبياً يتجه أولاً إلى الهجوم على العرب كجنس ليرتقى إلى الطعن في الإسلام كدين .

وإذا كان الجاحظ ابن عصره صدقاً ، وكان زمانه تمتزج فيه الفلسفة بالعلم ، فقد صدر عن هذه الروح إذ حدد بمسلكه للسان موقفاً من الكون ، يقرأ في صفحة وجوده آياً تشير إلى عظمة الخالق ، ومنها يستقى الإنسان واحداً من معارفه ليتبناها في النهاية أداة العلم ، يستنير لها فهمه للنص القرآني ولم يحاول الجاحظ أن يقدم النص القرآني على العلم مع وفرة حظه هو من أسباب هذا العلم كما أنه في الوقت عينه أراد من الإنسان تحقيق ذاته بأن يفيد من علمه ، فيسعد دنياه بأخذه منه وعطائه ، ويوفر به لآخرته حسن الأجر .

غاية ثالثة استهدفها ، وهو أنه استفاد في عصره المروى القصص ، وكان أكثره من باب الأساطير والخرافات ، فأراد إلى تحرير العقل من شوائب الفساد والخلل ، ومن ثم سخرته بالراوين وهزؤه بمروياتهم . أما القليل من القصص المروى فقد اعتبره على أساس منحاء في القرآن ، وهو أن المراد منه العظة والتذكير واستثارة الخير في النفس الإنسانية ، ومدّها بالزاد الروحي تستعين به في نضالها .

وعن الغاية الكبرى التي اتجه إليها في درسه الحديثي ، فقد كانت تدور حولها حول توثيق النص الحديثي وتأكيد مضمونه بعد أن استفاضت صناعته .
وإذا قد فهم النص يحىء دور ذوقه :

وفي الدرس الذوق عند الجاحظ نجد أولاً الفكرة المبسوطة ، ثم الجانب التطبيقي للمارس للنصوص . وعن الفكرة نجد ثمة نظرة شاملة إلى الإعجاز القرآني وإلى رأى صاحب النص الحديثي في البيان ، ودور الجدل والتحليل العقلي هنا كبير ، فالموقف العقلي يلزم بمسألة : هل القرآن معجزة ؟ كيف وبم كان هذا الإعجاز ؟ وفي الحديث استفهام : هل الرسول صاحب الحديث يعتبر البيان ، وله فيه رأى ، أم ماذا ؟ وتلبساً للإجابة صور الجاحظ الجو الأدبي والنفسي الذي كان فيه التحدى بالنظم القرآني ، مقلباً وجوه النظر فيما آثار من مسائل ، وبخاصة مسألة الصرفة ولها عنده تفسير خاص به ، صادراً في هذا كله عن فهم متعمق روح العربية .

ودوى من رأى الرسول في البيان ، أن الجمال في اللسان ، وأن من البيان لسحراً ، وأنه قدر الشعر وأصحابه ، وعاب التمنع ، ونجحت كراهيته — ﷺ — للسجع عن كراهيته للتكاف أو خشية لإبطال الحق .

ثم يكشف الجاحظ عن جانب تأثيري يخصه ، هو اعتزازه بنصوص القرآن والحديث ، وجانب آخر للسلف يعيرون فيه أن يخلو أى نص من قرآن أو حديث . ثم وصل بنا في نهاية النظر العقلي إلى أن نحدد موقف النص القرآني بأنه معجز ، وأن النص الحديثي مصدره عالي الرتبة في البيان .

على أن هذا الحديث وقد غلب على طابعه العقل ينقلنا الجاحظ إلى حديث آخر حظ الأدب فيه وفير ، لأنه يتناول نظرية النظم من وجهتها التحليلية والتركيبية يمهّد به للجانب التطبيقي في نصوص القرآن والحديث . ففي مجال التحليل عرض الجاحظ لدراسه الانظ عرضاً طويلاً فيه الدرس القوي ، والحس والجمالي ، والنظر العقلي جميعاً . وكان حديثه عن المعنى قصيراً خاطفاً ولكنه دال ، كشف

فيه عن سر عنايته باللفظ ، بأن المدانى لا حصر لها بينما الألفاظ محدودة . وبهذا كان حديث الجاحظ عن اللفظ وحده أو عن المعنى وحده — فى مجال التحليل البلاغى ، هو بيان لدور كل فى الأداء الأدبى .

أما من الوجهة التركيبية فقد نظر الجاحظ إلى العمل الأدبى نظرة كلية شاملة ، فالشعر صناعة وضرب من النسيج ، وجنس من التصوير ، والعمل الأدبى قطعة فنية منحوتة ، واعتبر النظم الأدبى بمعناه ولفظه وحدة عضوية ، فاللفظ للمعنى بدن ، والمعنى للفظ روح . ثم هو — يرى أن القرآن نص خارج بشكاه ومضمونه عن كل الألوان الأدبية المعروفة . فنظرته الأدبية إلى القرآن أنه قرآن وأن إعجازه يكمن فى نظمته وتأليفه . وسينلقف الفكرة بالبسط الفلسفى عبد القاهر الجرجاني فى كتابه الدلائل والأمرار ، ويعطبها عملياً بنجاح الزمخشري فى كشفه .

ثم بالتناول الخبير الممارس للنصوص كانت له ملاحظه . . . فبتطبيقه القاعدة البلاغية لكل مقام مقال على التعبير القرآنى ، لاحظ أن القرآن يرمى حال المخاطبين عقلياً ونفسياً واجتماعياً . وأن التعبير القرآنى أو الحديثى يجرى فى توسعه على ذوق المخاطبين وحسهم الأدبى العام . وسجل أن القرآن ينتخير ألفاظاً بعينها أو مهان تتلازم . وفيما يتصل بالنص الحديثى أو القرآنى فقد وقف منهما حيناً موقفاً تأثيرياً يكتفى بالإعجاب أو يذكر السمة البلاغية تتلاقى حولها النصوص . ثم كانت له وقفة أمام كلمات الرسول يقومها بيانياً على أساس من عناصر ثلاثة : النص ، وقائله ، ومستقبله ، ووازن فيها بين كلمات الرسول وبين نصوص أدبية ، وركز على أن ما يسم بيان الرسول بخاصة هو الإيجاز كقيمة بلاغية .

ثم أخذ الجاحظ يتتبع صور البيان — بمفهومه هو وبما يتخالف معه فيه

دارسو البلاغة بعد - فقد منها ست صور . ونخرج من هذا الدرس الذوق عند
الجاحظ بأمور . منها أولا :

أن التيار الكلامي البلاغي واضح سريانه ، فنحن نرى هذا المزج بين الكلام
وبين الأدب في مرضه للنصوص جامعاً إلى الذاتية في الذوق والتأثر الموضوعية
في الدرس فكرجل ذوقى يتسمح برواية الأسطورة روايه أدبية بل ويسهم في
توليدها كهذا الذي نشهده في رسالة التريبع والتدوير ، وكرجل موضوعي يقف
من هذه الأسطورة تشرب إلى التأويل الديني بحيث يرفضها وينقدها في عنف
وهو رجل ذوق - يبيع وضع الحديث ونحله من يشاء ليضفى واقعية وحبوية
على الشكل الأدبي . في حين أنه رجل دين - يكون من همه التثبت من وثاقة
الحديث وروايه .

وآية هذا الدرس الأدبي الكلامي المتمازج عند الجاحظ تخبره الموقف الوسط
في المسائل الأدبية ، تأثراً فيما يبدو بالمذهب الحكيم الأرسطائي حين يذهب إلى
أن الفضيلة وسط بين طرفين مذمومين ، ثم ما هو من سلوكه ، وضع الجاحظ
للشأن الأدبي تم تلبسه محققاً في الواقع . فحين يوصى بتخير اللفظ مع تجنب
الإفراط في تنقيحه ، والإفراط معه في التماس غريب المعنى ، يكون مذهبه هذا
وسطاً بين رأيين :

أحدهما يقول بأن خير الكلام المنقح ، وثان يعيبه لدلائله على العنفة والتكلف
ويجد مثاله واقعا عند جماعة الكتاب .

ولما يضع المثل ، أن البلاغة في تناسب الالفاظ مع الأغراض نابعة عن طبع
وأن الواقعية اللغوية هي في إجادة الحكاية بصدق ، وفقاً لقاعده أن لكل مقام

مثالاً، ولكن صناعة شكل — يجد مثله هذه محفنة في الواقع في خطب السلف والإعراب .

وينظر في موضوعية إلى الجمال والقبح ، فللفظة الحسن فتنه إذ به تتحول المعاني جزئاً أقدارها الحقيقية ، والقبح فتنه بلطف مدخلة إلى النفس ، بل والقائل بقوله فتنه وفقاً للطبيعة الإنسانية يرونها ذاتها وما يصدر عنها .

ثم من مظاهر الكلامية والأدبية مما في مبحث الجاحظ أنه لما طعن الطاعنون على التعبير القرآني وحاكموا القرآن على أنه كتاب على المادة والأسلوب ، كان على الجاحظ أن يدفع عن القرآن متخذاً وسيلة العلم والأدب . وفي بحثه لأساليب البيان ، كان من رأيه الموضوعي في الإيجاز أن المظهر الخارجي للكلام من كم يحدد بطول الأسطر أو قصرها ، ليس فيصلا في حقيقة الإيجاز ، ولكن الإيجاز هو ما لم يحذف من كلام فيغض ، أو يزداد فيه عما هو ضروري .

وعن التمازج الأدبي المنطقي مما يذهب الجاحظ في حديثه عن التشبيه إلى أنه قد يكون في الشيء بعض التشبيه من شيء ولا يكون ذلك مخرجاً لهما من أحكامهما وحدودهما متمثلاً بألوان من التشبيه أطرافها عناصر هذا الوجود .

ويقفنا أن النصوص البلاغية عند الجاحظ ، مع تنافس التيار الكلامي معه ، ليس فيه جفاف المدرسة الكلامية في البلاغة . ليس يفتقر إلى النص الأدبي ، ولا هو يجعل القواعد المنطقية أو العقلية مقاييس الجودة في النص الأدبي ، ثم ليس هو بالمفرم بالتقسيمات والتفريعات ولكن عنده تخطا البلاغة بالكلام والمنطق بحق أن المجال دفاعي حجاجي عن الدين ، وميدانه نصوص كتابه وحديثه .

ولذلك لماذا هذا الطابع ؟ أما الله حتى ، لأن رسالة المعتزلة هي للدفاع عن

النص القرآني في إطار الدين الإسلامي ، وفي نطاق الفهم الاعتزالي لمبادئه .
وإذن كان الدرس البلاغي وسيلة تأثير حين تصاغ العبارات والحجج في أروع
الصور الأدبية النفاذة إلى القلوب ، وهي كذلك أداة دفاع عن النصوص تكشف
عن أساليبها وعن نمطها العربي .

ثم ثانياً ... رأينا مظاهر من اضطراب المصطلحات البيانية حين لا يمايز بين
الفصاحة والبلاغة بما ينبغي عن تداخل مفهوميهما عنده . وحين يعد - مع رواة
عمره - البديع صورة بيانية في حين أن ما أورده من أمثلة ينسدرج تحت
ما استقر عليه الدرس البلاغي أنه التشبيه المحذوف الأداة .

ويورد في باب المثل ما يعد عند القوم من باب الاستعارة ، أو الكناية أو
التشبيه التمثيلي ...

ووجدنا ثالثاً أن الجاحظ لم يفصل القول جمالياً أو أدبياً في الصور البيانية ،
بقدر ما انصرف جهده إلى الحجاج عنها في النصوص القرآنية والحديثية مستنداً
إلى نصوص أدبية يثبت بها عربية التعبير القرآني والحديثي .

ونتحقق لنا في نهاية الأمر أن نظرات الجاحظ الذوقية في القرآن أو في الحديث
معظمها يدور حول مسائل دفاعية عن النظم القرآني ، مما يرجع أن تلك النظرات
من كتابه المفقود (الاحتجاج لنظم القرآن) خاصة وأن مقتطفاتنا من كتابي
البيان والحيوان وهما من أواخر تأليف الجاحظ .

وبعد ... فإن شخصيه الجاحظ تطل من هذا الدرس مشرقة ناصعة بكل سماتها
وبأدق قسماتها ، علماً ، وأدباً ، وكلاماً ، ولغة ، تجربة وعمقاً ، فكراً وجدلاً ،
حساً بالجمال وتفعلناً له ... ولا نعدد فهي إيماءات مضيئة على طريق طويل صعب .

البَابُ الْخَامِسُ

مدرسة التفسير بالمأثور

المفسر الذ. أ. ق. د.

أبن جرير الطبري

النشأة والتكوين العلى

تخصر المراجع التى ترجمت لإمام المفسرين محمد بن جرير الطبرى التاريخ الذى ولد فيه بين أواخر عام ٢٢٤ أو مفتتح عام ٢٢٥ وكان مولده بآمل عاصمة إقليم طبرستان وإذا كان من التمسف أن ترجع سمات شخص ما إلى ما فى بيئته المادية الطبيعية فإن الواقع الملموس يفرض علينا فرضاً أن نجد مشابهة من سمات فى الإقليم الطبيعى الذى نبت فى رباه الطبرى وبين سماته هو كما سفتين بعد .

يقول المؤرخون الجغرافيون أن علة تسمية هذا الإقليم بطبرستان هو أن هذا الإقليم جبلى منبع سكانه أهل حرب وأكثر أسلحتهم الاطبار . وإقليم هذا شأنه لا بد أن يكون أبناؤه ذوى بأس وجلد أى أن يخبرهم الروحى نظير هذا المظهر المادى .

ويبدو أنه كان يسود هذا الإقليم التشيع الشديد لآل البيت حتى ذلك كثير من جغرافى العرب ولكن يكفينا هنا أن نسوق قصة يروها تليذ الطبرى كان بطلها أستاذة . قال عبد العزيز بن محمد الطبرى : أخبرنى غير واحد من أصحابنا أنه رأى عند الطبرى شيخاً مسناً ، قام له الطبرى وأكرمه . ثم قال أبو جعفر : أن هذا الرجل لحق به من أجلى ما استوجب به على كثيراً من الحقوق ، وذلك أنى دخلت طبرستان ، وقد شجاع سب أبى بكر وعمر فسألونى أن أملى فضائلهما ، ففعلت . وكان سلطان البلدة يكره ذلك فلما علم وجهه إلى يستدعنى فبادر هذا الشيخ وأرسل إلى يخبرنى أنى مطلوب ففادرت البلد ولم يشعر بى أحد ، ووقع الشيخ فى أيديهم ، فضربوه بسبى ألفاً .

وإذا كان يحوط ترجمات الكثير من أعلامنا أماطير فإن تلك الاساطير فى الاثاب ذات دلالة فيما ينتظر البطل من شأن ، لقد تكون صدرت عن الخيال وليكنه الخيال الذى

لسمع خبر طه حول الواقع تقول الرواية في شأن هذا الامام وهو ما يزال جنيناً في بطن الغيب وبلسان الطبرى ذاته : رأى لى أبى فى النوم أنى بين يدى رسول الله ﷺ ومعى مخلاة ملوءة بالاحجار ، وأنا أرمى بين يديه . وقص رزياء على المبر فقال له : أن ابنك إن كبر نصح فى دينه ، ودب عن شريسته . فحرص أبى هلى معونتى على طاب العلم وأنا حينئذ صبي صغير .

ومن هذا الحلم الذى يرمز إلى ما ينتظر هذا الابن العظيم من شأن فإنه يبقى كذلك من معانى الرمز تدين هذه البيئة التى نشأ فيها هذا الفقى الواعد فليست رؤية هذا النبي الكريم إلا قسمة من عمر ما بينه وبين الله وعلى كل حال فإن الطبرى نفسه يرسم لنا خطوط هذه النشأة الدينية حين يقول : حفظت القرآن ولى سبع سنين وصليت بالناس وأنا ابن ثمانى سنين ، وكتبت الحديث وأنا فى التاسعة .

وحين يقع الفقى ابن جرير بدأت رحلاته العلمية منذ أقصى المشرق الاسلامى إلى مغربه وكانت نقطة البداية منطقة الرى وما جاورها فرحل إليها ليأخذ الحديث عن محمد بن حميد الرازى والمثنى بن إبراهيم الأبلى ويقول الطبرى : كنا نكتب عن ابن حميد ، فيخرج إلينا فى الليل مرات ، ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا .

ويتاح له فى هذه المنطقة أن يدرس التاريخ على محمد بن أحمد بن حماد الدولابى مع حرص دائم على الانتظام فى مجالس ابن حميد ، وفى هذا يروى الطبرى : كنا نمضى إلى أحمد بن حماد الدولابى ، وكان فى قرية من قرى الرى ، ثم نعدو كالجبانين ، حتى نعود إلى ابن حميد فنلحق بجلسه وتصور الروايات أنه كتب عنه أكثر من مائة ألف حديث .

ثم تكون المرحلة الثانية من حياة الطبرى العلمية فى العراق فيرحل فى طلب الحديث إلى بغداد راغباً فى السماع من أحمد بن حنبل ولكن يحم قضاء ابن حنبل

قبل مقدم الطبري إلى بغداد فيصرف عنها إلى واسط حيث يقتل في الحديث هناك على جماعة وينتقل منها إلى الكوفة سعيًا وراء الحديث فيأخذ القراءات عن سليمان الطلاح والحديث عن جماعة من أبرزهم أبي كريب محمد بن العلاء الهمداني الذي كان من كبار علماء الحديث ، لكن كانت فيه غلظة ، وقد وصف الطبري لقاء أبي كريب لتلاميذه مرة فقال : حضرت إلى داره مع طلاب الحديث ، فطلع من باب خوخه له ، وطلاب الحديث يلتمسون الدخول ويصيحون فقال : أيكم يحفظ ما كتبه عنى ؟ فالتفت بعضهم إلى بعض ثم نظروا إلى وقالوا : أنت تحفظ ما كتبت عنه قلت : نعم قالوا : هذا فاسأله . فقلت : حدثنا في كذا بكذا وفي يوم كذا بكذا . فأخذ أبو كريب يسألني إلى أن عظمت في نفسي ، فقال لي : أدخل إلى . فدخلت ، فكنيت من حديثه .

ويقال أنه سمع من أبي كريب أكثر من مائة ألف حديث . ويحيط في بغداد فيدرس القراءات على أحمد بن يوسف التغلبي ، ويتلقى فقه الشافعي عن الحسن ابن محمد الصباح الزعفراني وعن أبي سعيد الاصطخري .

ويثقف الطبري هنا اللغة والشعر على أعلام حفظت لنا الأخبار بعضهم فيحدث ثعلب فيقول : قرأ على أبو جعفر الطبري شعر الشعراء قبل أن يكثر الناس عندي بمدة طويلة . ويمتاز الأستاذ بتليذه كما تشير رواية أبي بكر بن جهمد الذي يقول : سألتني أبو العباس يوما : من بقي عندكم من النحاة في الجانب الشرقي ببغداد ؟ فقلت ما بقي أحد ، مات الشيوخ ، فقال : حق جانيكم . قلت : نعم : إلا أن يكون الطبري الفقيه . فقال لي : ابن جرير ؟ قلت : نعم . قال : ذاك من حذاق مذهب الكوفيين قال أبو بكر : وهذا كثير من أبي العباس ، لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق ، وكان قليل الشهادة لأحد بالحدق في علمه . ثم

يكون مقصده الشام فيلتقى بالعباسي بن الوليد البيروني المقرئ، ويقرأ عليه القرآن كله برواية الشافعيين .

وإذا كنا نحاول من نتف الأخبار التي وردت عن الطبري أن ننصور شريطاً كامل الطول لحياته العلمية فإننا نجد في القليل الأندر ما يحدد تواريخ إقامته بهذا البلد أو ارتحاله إلى تلك ولكن ما وصلنا من أخبار عنه تشير إلى أنه وصل مصر سنة ٢٥٣ في أوائل عهد أحمد بن طولون وأقام مدة بالفسطاط ثم سافر إلى الشام ليعود بعدئذ إلى مصر سنة ٢٥٦ فيدرس معه مالك على تلاميذ عبد الله بن وهب وفقه الشافعي على أعلام منهم الربيع بن سليمان المرادي ومحمد بن عبد الله بن الحكم وأخيه عبد الرحمن ، وإسماعيل بن إبراهيم المازني . الذي أخذ يناقشه في عدة مسائل منها الكلام في الإجماع وكان الطبري قد اختار من مذاهب الفقهاء قولاً اجتهد فيه ، بعد أن كان تفقه في بغداد على مذهب الشافعي وأكمل درسه بمصر. ويتحدث للطبري عن احتفاء مصر العلمي به فيقول : أنه لما دخل مصر لم يبق أحد من أهل العلم إلا لقيه وامتحنه في العلم الذي يتحقق به . وكان بمصر وقت دخوله إليها أبو الحسن علي بن سراج المصري وكان متأدباً فاضلاً يقصده من دخل الفسطاط من أهل العلم ، فلما ظهرت شهرة الطبري بمصر ، لقيه أبو الحسن ابن سراج فوجده واسع المعرفة ، شديد الجواب في كل ما سأل عنه . فسأله عن شعر الطرماح بن حكيم ، ولم يكن في مصر من يحفظه ، فوجد الطبري يحفظه فسأله أن يمليه ويفسر غريبه فأخذ يمليه عن بيت المال في الجامع . ويلتقى في مصر بعالم وافد هو محمد بن إسحاق بن خزيمة ويقرأ كتابه في السيرة ثم يعتمد عليه في مصادر تاريخه :

ثم يعود إلى بغداد ومنها إلى طبرستان فبغداد ثانية ثم نسمع أنه كان بطبرستان عام ٢٩٠ هـ وما تلبث بغداد أن تجتذبه بعد ذلك ليظل بها إلى آخر أيام حياته .

ألوان ثقافية

ولأننا يمكن أن نلم بثقافة العالم حين يتاح لنا أن نحيط بملايسات تكوينه العلمي وبتدروب إنتاجه وبأنماط تلاميذه العلمية وكل هذا يتوفر لنا بقدر مناسب فيما روى من أخبار تترجم للطبرى ونحن هنا إنما نقف عند الروايات التي تبرز أهم العناصر الثقافية في شخصية الطبرى العلمية .

(١) قراءة القرآن : وثمة روايات تروى في وضوح إلى ما للطبرى من علم بالقراءة وميزه في تلاوته فيحكي أبو علي الطومارى قال : كنت أحمل القنديل في شهر رمضان بين يدي أبي بكر بن مجاهد لمصلاه التراويح ، فخرج ليلة من ليالى العشر الاواخر من داره ، ومررتنا على مسجده ، فاجتازته ولم يدخله ، وسار حتى وقف على باب مسجد الطبرى وكان الطبرى يقرأ سورة الرحمن فاستمع لقراءته طويلا ، ثم انصرف فقات له : يا أستاذ تركت الناس ينتظرونك وجئت تسمع قراءة هذا ؟ فقال : يا أبا علي ، دع عنك ، ما ظننت أن الله خلق بشراً يحسن أن يقرأ هذه القراءة .

ويحكي تلميذه عبد العزيز الطبرى أنه لحلاوة تجويده كان يقصده القرباء والبعداء من الناس ليصلوا خلفه ويسمعوا قراءته وتجويده .

(ب) ثقافته الحديثية : وإلى تلك الثقافة تشير عبارة ابن خلكان في وصف الطبرى بالأمانة في الحديث ومن قبله قال الخطيب البغدادي في حقه ، كان عالماً بالسنن وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها .

ولعل فيما نسوقه الآن ما يصور خبره الطبرى الممارسة بالحديث فلقد بروى أنه مر بالدينور في طريقه إلى طبرستان فدعاه بعض أهل العلم ودارت مناظرات زعم

بعدهما عبد الله بن حمدان أنه أغرب على الطبري خمسة وثمانين حديثاً وأغرب عليه الطبري ثمانية عشر . لكن أبا بكر الدينوري — وكان من العلماء والحفاظ للحديث — كذب ابن حمدان في روايته وبين كيف أن المغلوب صور نفسه غالباً ونسب لنفسه ما ليس لها فقال : لقد قدم إلينا الطبري ، فدعاه الكسائي ودعا معه أهل العلم وكنت حاضراً ومعنا ابن حمدان فأغرب الطبري على ابن حمدان ثلاثة وثمانين حديثاً وأغرب عليه ابن حمدان ثمانية عشر حديثاً . وكان ابن حمدان فيما أغرب به على الطبري أقبح مما أغرب به الطبري عليه لأن ابن حمدان كان إذا أغرب بحديث قال له الطبري : هذا خطأ من جهة كذا ومثل لا يذاكر به فينجعل ابن حمدان وينقطع

(٣) ثقافة فقهية : تسجلها عبارة جامعة للخطيب البغدادي تقول : بأنه كان إماماً يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه ، وكان عالماً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين في الأحكام ومسائل الحلال والحرام .

وكذلك كان أبو العباس بن مريج يقول : محمد بن جرير الطبري فقيه العالم . ولبت الطبري مدة معتقاً لمذهب الشافعي ، ثم اختار لنفسه مذهباً وافته عليه ثقافته الفقهية المحيطة واحتج له في كتابه (لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام) . ودان به بعض تلاميذه وروجوا له وناقحوا عنه ثم خفت صوت مذهبه وانقطع أتباعه بعد القرن الرابع الهجري .

وإذا كانت كتبه في مذهبه هذا قد ضاعت فثمة إشارات حفظت لنا في كتابه (اختلاف الفقهاء) وتناثرت في مواطن من تفسيره للقرآن الكريم وفيما رواه عنه الفقهاء وتداوله المترجمون له .

ولقد نهضت شخصية الطبري الفقهية قوية شائعة حتى شهد له معاصروه بالافترد

في الفقه آية ذلك ما يروى من أن : الخليفة المكنفى أراد أن يوقف وقفاً تتفق آراء الفقهاء على صحته ويسلم من الخلاف . فأجمع علماء عصره على أنه لا يقدر على ذلك إلا ابن جرير ، فاستدعى ابن جرير فأملى عليهم كتاباً في ذلك فأمر الخليفة له بجائزة سنوية فأبى أن يقبلها .

(د) ثقافة لغوية : مر بنا قبل شهادة أستاذه ثعلب له ويكون من الحق هنا أن لشير هذه المرة إلى شهادة تلميذه عبد العزيز الطبري حين يقرر أن فضل ابن جرير الطبري كان عظيماً في علم اللغة والنحو كما يتبين من كتابه في التفسير وكتابه التهذيب .

(هـ) ثقافة تاريخية : يكفينا منها رواية معاصره على لسان أبي الحسن عبد الله ابن أحمد بن محمد بن المغلس — وكان من أفاضل عصره في الفهم والعناية بالعلم — إذ قال ما عمل أحد في تاريخ الزمان وحصر الكلام فيه مثل ما عمله الطبري ، وإني لأظن أبا جعفر قد لسى بما حفظ إلى أن مات قدر ما حفظه فلان طول عمره . وذكر رجلاً كبيراً من أهل العلم ثم قال أن كتابه في التاريخ من الأفراد في الدنيا فضلاً ونباهه ، وهو يجمع كثيراً من علوم الدين والدنيا وهو في نحو خمسة آلاف ورقة . وكذلك اثني كل من ترجموا له على ثقافته الوسيعة في التاريخ .

(و) ثقافة فلسفية : والناظر في كتب الطبري وبخاصة تفسيره العظيم يلح فيه رجلاً جديلاً خبيراً بوسائل الإقناع متمكناً من أساليب المنطق ولكننا نعدو الاستنباط والاستنتاج إلى ما نجده عند المترجمين له من صريح الروايات في أمر ثقافته فيذكر تلميذه ابن كامل أنه رأى عنده كتاب فردوس الحكمة لعلی بن زین الطبري في ستة أجزاء وقال أنه كان يقرأ فيه وهو مريض وأنه كان قد كتبه سماحاً من مؤلفه نفسه .

(ز) أحاطته بضروب المعرفة : حدث الطبري عن معرفته بعلم العروض فقال : جاءني يوماً رجل فسألي عن شيء من العروض ولم أكن لشطط له قبل ذلك فقلت له : إذا كان غداً فتمال إلي . وطلبت من صديق لي العروض لأخيليل بن أحمد فجاء به ، فنظرت فيه ليلتي فأمسيت غير عروضي وأصبحت عروضياً .

وليس في ذلك الخبر إلا أن الطبري لم يكذب ينادر علماً من العلوم يراه ضرورياً لعالم تميز في عصره فإننا نرى مثلاً في تفسيره شواهد على بصره بالبلاغة العربية وعلى استيعابه لثقافة جامعة في الأدب العربي ونرى في أحداث حياته ما يومية إلى خبرته بالطب ولا نعدد فليس أضلأ إلى العلم من العلماء حقاً وأن الطبري لأحدم .

آثاره العلمية

وكما أشرنا من قبل فإن ثقافة العالم تعكسها مؤلفاته وتكوينه العلمي يحدد مساره لشاطئه العلمي وعلى هذا فإن ما لمناه في سيرة حياته من تنقله في البلاد قاصداً أساتذته كل علم وفيما أوردناه من ألوان ثقافته في كل أوائك نجد مصداق ما تبجته تلك المؤلفات التي نصف فيما يلي بعضها منها ، منها ما ضاع واندثر ولم يبق إلا اسمه أو شيء من وصفه ومنها ما حفظته لنا يد الزمن فبقى شاخصاً يفرى على البحث ويحض على التنقيب والكشف وطبيعي أن كتب الترجمة العربية لا تحفظ لنا سجلاً كاملاً بما كان للعلماء من آثار ولكنها تشير إلى البعض دون الكل وفي هذه الحدود بمعنى حديثنا : وفي البداية يروينا هذا الجهد العلمي الذي كرس له الطبري حياته كلها وعزف فيه عن ملاذ الحياة بما أتاح الله وأباح .

تقول الرواية أن الخطيب البغدادي أسمع من علي بن عبيد الله اللغوي المسمى

أن الطبري دأب يكتب مدى أربعين سنة بمعدل كل يوم أربعين ورقة . أي أن جملة ما كتبه بلغ نحواً من ستمائة ألف ورقة .

وحدث عبد الله الفرغاني في كتابه (الصلة) الذي وصل به تاريخ الطبري فقال أن بعض تلاميذه قسموا أوراق مؤلفاته على أيام حياته منذ بلغ الحلم إلى أن توفي فنحص كل يوم منها أربع عشرة ورقة وقال أن هذا شيء لا يتعب المخلوق إلا بحسن عناية الخالق .

وليس أصدق فيما نرى من الروايات الثلاثة التالية التي وإن تباعدت زمنياً فكلها يستقطب حقيقة واحدة هي أن الطبري وقف حياته فتي وشيخاً ، مريضاً وصحيحاً على الكتابة والقراءة شأن العلماء حقاً في كل زمان يجد فيهما حال شيخوخته شباباً يتجدد وفي حال مرضه حيوية تتدفق وأوان شبابه حرارة لا تبرد .

(أ) أما الرواية الأولى فيرويها بعض تلاميذه قالوا : أنه قال لهم أنشطون لتفسير القرآن ؟ قالوا : كم يكون قدره ؟ قال ثلاثون ألف ورقة . فقالوا : هذا بما تفنى الأعمار قبل تمامه ، فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة . ثم قال لهم : أنشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا ؟ قالوا : كم قدره ؟ فذكر نحواً مما ذكره في التفسير ، فأجابوه بمثل إجابتهم السابقة . فقال : إنا لله ، ماتت الهمم . واختصر كتابه في نحو بما اختصر التفسير .

(ب) والرواية الثانية ذكرها تلميذه ابن كامل فقال : أنه زاره قبل المغرب وهو شديد الصلة فرأى تحت مصلاه كتاب فردوس الحكمة لعل بن زين الطبري وكان أبو جعفر قد كتبه سماها من مؤلفه في نحو ستة مجلدات .

(ج) وأما الثالثة فتوجزها عبارات أبو القاسم الحسين بن حبيش المراق

الذى قال : التمس منى أبو جعفر أن أجمع له كتب العلماء فى القياس فجمعت له
نيفا وثلاثين كتابا ومكثت عنده مديده ثم قطع الإلقاء قبل موته بشهور فرد
الكتب إلى ، وفيها علامات حر بقله . وتبعث مؤلفات الطبرى التى وصلنا خبر
عنها ما بقى أوضاع فى ميادين من أهمها :

١ — فى التفسير : ألف جامع البيان فى تفسير القرآن وهو موضوع بحثنا
للفصل عما قليل .

فيروى واحد من تلاميذه هو أبو بكر بن كامل أنه قرىء عليهم التفسير
عام ٢٧٠ هـ وىروى تلميذ ثان هو أبو بكر بن بالويه أن أستاذهم أملاء عليهم فيما
بين ٢٨٣ — ٢٩٠ هـ ولكن يبدو أن بداية الإملاء كانت نحو ٢٧٠ هـ وإذا كانت
النسخة المطبوعة بين أيدينا تشير صراحة إلى أن التفسير كله قرىء على الطبرى
عام ٣٠٥ هـ — وإن كان ذلك — فقد ألف الطبرى التفسير قبل كتابه فى التاريخ
يقول الطبرى فى موضع من كتابه التاريخ : وقيل أقوال فى ذلك ، قد حكينا
منها جملا فى كتابنا المسمى جامع البيان من تأويل آى القرآن ، فكرهنا إطالة
الكتاب بذكر ذلك فى هذا الموضع وكان الطبرى يحسن بضخامة العمل الذى يواجهه
من يقدم على التفسير ولذلك تهيبه حيناً . يقول الطبرى : « استخرت الله تعالى فى
عمل كتاب التفسير ، وسألته العون على ما نويته ثلاث سنين قبل أن أعمله
فأعاننى . »

وحظى تفسير الطبرى بتقدير كبير ونبه إلى قيمته معاصروه والمؤرخون له
فقال الخطيب البغدادى أن كتابة فى تفسير القرآن لم يصنف أحد مثله . وقال ابن
خلكان أنه كان إماما فى تفسير القرآن . وشهد أبو بكر محمد بن إسحق بن خزيمة
بعد أن قرأ تفسيره من أوله إلى آخره بأنه لا يعلم على أديم الأرض أعلم منه .

وفي شأنه قال القفطى : لم ير أكبر من تفسير الطبرى ولا أكثر فوائد أما السيوطى فيقومه بقوله : كتاب الطبرى فى التفسير أجل التفاسير وأعظمها فإنه يتعرض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض وللأعراب وللأستنباط ، فهو يفوق بذلك تفاسير الأقدمين . واعتده رأس المفسرين على الإطلاق جمع فى تفسيره بين الرواية والدراية ولم يشاركه فى ذلك أحد قبله ولا بعده .

٢ — فى القراءة : ألف كتاب القراءات وتنزيل القرآن^(١) : ذكر فيه اختلاف القراء فى حروف القرآن وفصل فيه أسماء القراء بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وغيرها وبين وجه كل قراءة ، وتأويلها والدلالة على ما ذهب إليه كل قارئ لها ، ووضح الصواب الذى اختاره هو منها ، والبرهان على صحة ما اختاره مستظهِراً ذلك بقدرته على التفسير والإعراب . ويشتمل هذا الكتاب على كتاب أبى عبيد القاسم ابن سلام لأنه كان عنده عن أحمد بن يوسف ، وعليه بنى كتابه^(٢) .

وهو كما وصفه ياقوت كتاب جيد . وقد وصفه أبو على الحسن بن على الأهوازى المقرئ بأنه كتاب جليل كبير ، وقال رأيت فى ثمانى عشرة مجلده بخطوط كبار ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشواذ ، وعلل ذلك وشرحه واختار منها قراءة لم يخرج بها عن المشهود .

٣ — وفى ميدان الحديث نجد من مؤلفاته :

(١) مؤلفاً طريفاً فى الحديث يمكن تجوزاً أن نسميه مؤلف فى تفسير الحديث قياساً على تفاسير القرآن واسمه : تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن

(١) منه نسخة خطية بمكتبة جامعة الأزهر .

(٢) معجم الأدباء ١٨-٦٨

رسول الله من الأخبار (١) وهو الذي سماه القفطي (شرح الآثار) وقال : أنه لم يكمله ثم عجز العلماء عن إكماله (٢) وقال ياقوت لم أرسواه في معناه . وذكر السبكي في طبقات الشافعية أنه من عجائب كتبه ، بدأ فيه بما رواه أبو بكر الصديق عما صرح عنده بمسنده ثم تكلم على كل حديث بعلمه وطرقه ، وما فيه من الفقه والسند ، واختلاف العلماء وحججهم ، وما فيه من المعاني والغريب فتم منه مسند للعشرة ، وأهل البيت والموالي ومن مسند ابن عباس قطعة كبيرة . ومات قبل أن يتمه .

(ب) وفي رواياته عن شيوخه ألف الطبري كتاب المسند المجرد : ذكر فيه من حديثه عن الشيوخ فأفراه على الناس .

(ج) كتاب في عبارة الرؤيا : جمع فيه أحاديث ومات ولم يتمه .

٤ — وفي ميدان الفقه وتدور مباحث مؤلفاته التالية:

(أ) اختلاف الفقهاء ويسمى (اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام) . وهو في نحو ثلاثة آلاف ورقة . قصد به إلى ذكر أقوال الفقهاء في كثير من الأحكام الشرعية .

(ب) لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام . ألفه بعد اختلاف الفقهاء في نحو ألفين وخمسمائة ورقة . وقد بسط فيه مذهبه الذي يقول عليه جميع أصحابه وكان أبو بكر بن راميسك يقول : ما ألف كتاب في مذهب أجود من كتاب الطبري لمذهبه وفي هذا الكتاب فصل جيد في الشروط يسمى بأمثلة العدول يستجيدة

(١) منه نسخة مخطوطة في كيريل وعاطف الهندي وبايزيد والفتح والأستانة وأوله في مكتبة الأسكوريال بأسبانيا .

(٢) أنباء الرواة ٩٠٣

أهل بغداد ويعولون عليه ، وكان الطبري مقدماً في علم الشرع قياً به .

(ج) الخفيف في أحكام شرائع الاسلام : هو مختصر كتابه الطيف وسبب اختصاره أن أبا أحمد العباسي بن الحسن العيزي راسله في اختصاره فعمل هذا المختصر ليسهل تناوله وهو في نحو أربعائة ورقة .

(د) كتاب مختصر مناسك الحج .

(هـ) كتاب مختصر الفرائض .

(و) كتاب في الرد على ابن عبد الحكم على مالك .

(ز) كتاب بسيط القول في أحكام شرائع الاسلام : تناول فيه تسلسل الفقه بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وخراسان وكتاب الطهارة ، وكتاب الصلاة ، وذكر اختلاف المختلفين واتفاقهم وذكر فيه المحاضر والسجلات والوصايا وأدب القاضي . وهو في نحو ألفي ورقة على ما ذكر ياقوت أو في نحو ألف وخمسمائة ورقة كما ذكر السبكي .

(ح) كتاب الرد على ذي الأسفار : رد فيه على داود بن علي الأصماني بعد أن لزم داود مذهبه ، وكتب من كتبه كثيراً . وكان السبب في تأليف هذا الكتاب أن مناقشة حدثت بين داود والطبري وانتصر فيها الطبري ، فشق ذلك على أصحاب داود وكلم أحدهم أبا جعفر بكلمة موجهة فقام من المجلس وعمل هذا الكتاب ، وأخرج منه شيئاً بعد شيء إلى أن أخرج نحو مائة ورقة .

(ط) كتاب آداب القضاة ، وهو أحد الكتب المشهورة بالتجويد والتفضيل ذكر فيه مدح القضاة وكتابهم ، وما ينبغي للقاضي أن يعمل به ، وذكر السجلات والشهادات والدعوى البيئات وهو في نحو ألف ورقة .

• — وفي ميدان أصول الدين تبحث مؤلفات الطبري التالية وإن كان الكتاب الثالث منها غير صريح النسبة إلى أصول الدين أو إلى أصول الفقه :

(١) رسالة د البصير في معالم الدين ، : كتبها إلى أهل طبرستان فيما وقع بينهم من الخلاف في الاسم والمسمى ، وفي مذاهب أهل البسندع وهي في نحو ثلاثين ورقة .

(ب) رسالة المسماة بصريح السنة : ذكر فيها مذهبه وما يدين به ويعتقده ، والجزء الأخير منها في الاعتقاد^(١) . وهي في عدة أوراق .

(٣) كتاب الموجز في الأصول : ابتداء فيه برسالة الأخلاق لكنه لم يتمه .
٦ - وفي ميدان الدرس الأخلاق للطبرى مؤلف هو : كتاب أدب النفوس الجيدة والأخلاق النفيسة وربما سماه بأدب النفس الشريفة والأخلاق الحميدة . أنجز منه نحو خمسمائة ورقة في أربعة أجزاء وكان ابتداء في تأليفه سنة ٣١٠ ومات قبل أن يكمله .

٧ - وفي ميدان التاريخ وكتابة السير التاريخية وفنون الحرب نلتقى بكتب للطبرى هي :

(١) تاريخ الأمم والملوك^(٢) :

ويعد كتاب الطبرى هذا ظاهرة من ظواهر ما بلغه التأليف التاريخي من قيمة علمية فلم يعد للأورخ يسمى أخبارياً أو لسابه أو راوية أساطير وقصص بل كان عالماً يعتمد في كتابته التاريخية إلى جانب الرواية والمشافه على المصادر العربية في التاريخ والجغرافيا والكتب المترجمة في تواريخ الأمم ووصف أقاليمها وعلى كتب

(١) طبع الجزء الأخير منها في بمباي سنة ١٣٢١ ثم طبع بمصر : وشهر الكتاب باسم « شرح السنة » .

(٢) طبع بأوربا ثم بالمطبعة المسيحية بالقاهرة ويطبع الآن بدار المعارف بمصر بتحقيق الاستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم .

الأسفار والرحلات إلى غير ذلك من مصادر . كما أن التأليف التاريخي في عصر الطبري كان قد قطع شوطاً بعيداً منذ استقلاله عن الحديث وإن اتخذ في الرواية شكله الخارجي . وينقسم الكتاب قسمين كبيرين .

يختص أحدهما بما قبل الإسلام . والقسم الثاني يتناول ما بعد الإسلام ويعالج للقسم الأول بدء الخليقة وقصص الأنبياء ويؤرخ فيه للأمم الفرس والروم والعرب واليهود .

وأما القسم الثاني فيتناول فيه حياة رسول الله وأخباره وغزواته ثم تاريخ الخلفاء الراشدين وفتوحهم ثم أخذ يعرض لتاريخ المسلمين في الدولة الأموية والدولة العباسية وتوقف عند سنة ٣٠٢ هـ وكان فراغه من تأليفه سنة ٣٠٣ بعد أن ألف كتابه في التفسير .

(ب) كتاب ذيل المذيل^(١) : وهو في نحو ألف ورقة خرج لإملاءه بعد سنة ثلاثمائة . وهو في تاريخ الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى عصر الطبري . ذكر فيه تاريخ من قتل أو مات من الصحابة في حياة الرسول وتاريخ من عاشوا بعده من أصحابه ورووا عنه أو نقل عنهم علم ، إلى أن بلغ شيوخه الذين سمع منهم ولم يفته أن ينسب الضعف إلى بعض المحدثين وذكر تاريخ النساء اللاتي أسلمن على عهد الرسول ، ومن مات منهن قبل الهجرة ومن متن بعدها . وفي آخر الكتاب أبواب فيمن حدث عنه الأخوة أو الرجل وابنه ومن اشتهروا بكنائهم دون أسمائهم ، ومن اشتهروا بأسمائهم دون كفاهم من رجال وأساء . وكثيراً ما تناول في تاريخ الرجال طرائف من أخبارهم ومذاهبهم ، ودافع عن ذوى الفضل منهم بمن اتهموا

(١) طبع المختار منه مع كتاب التاريخ في جزء مستقل هو الثالث عشر بعنوان

«المنتخب من كتاب ذيل المذيل» .

بمذهب وهم منه أبرياء كالحسن البصرى وقتاده وعكرمه .

(ج) كتاب فضائل على بن أبي طالب : تناول في أوله صحة الاخبار الواردة في غدير خم ثم عقب بفضائل على ، ولكنه لم يتم الكتاب (١) .

(د) كتاب فضائل أبي بكر وعمر : لم يتمه .

(هـ) كتاب فضائل العباسي : لم يتمه .

(و) وينسب إليه كتاب الرى بالنشاب وهو كتاب صغير . قال عبد العزيز ابن محمد الطبرى .

أنه وقع عليه وما علم أحداً قرأه عليه ولا ضابطاً ضبطه عنه ولا ثقة ينسبه إليه ، ويرجح أنه منحول .

تلاميذه

سبقت الإشارة إلى رأينا في أنه لا يكتمل مظهر النشاط العلمى لشخصية ما ندرسها إلا إذا رحنا نحلل عناصر تكوينها العلمى وما غاب عليها من ثقافة وما حققته عملياً من إنتاج علمى مسطور فى الكتب أو ما خرجته من تلاميذ يحددون نشاط الحياة العلمية ونرى فيهم نمايل من أستاذهم الأول تنضاف إليه سمات من عبقرياتهم هم وهكذا تتواصل الحياة العلمية بالأسناذ والتلميذ . وإذا كان هؤلاء التلاميذ قد برز كل فى فن ألف فيه وشهر به فإنهم جميعاً إنما استمدوا من مدرسة الطبرى العلمية وهذه هى الخصيصة الكبرى التى تجمعهم وإن اختلفت بعد التفاصيل لدى كل منهم :

(١) القاضى أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف (٢٦٠ - ٣٥٠) قاضى الكوفة من قبل أبى عمر محمد بن يوسف . وقد اشتهر بعلمه فى الفقه والقراءات والتفسير

(١) فى منتخب تاريخ علم الدين البرزالى أنه رأى الكتاب فى مجلدين ضيعين (مقدمة

كتاب اختلاف الفقهاء للطبرى ص ١٢) .

والآدب والتاريخ وله مؤلفات عدة منها : كتب في السير والتاريخ وغريب القرآن والقراءات وفي الفقه : الشروط الكبير والمختصر في الفقه وجامع الفقه وله كتاب في الترجمة للطبري يعد أوفى كتاب في تاريخه ، وقد نقل ياقوت عنه كثيراً . كان ابن كامل على مذهب أستاذه في الفقه ثم خالفه في أمور استقل فيها برأيه .

(ب) ومنهم عبد العزيز بن محمد الطبري : وله كتاب في تاريخ أستاذه نقل ياقوت كثيراً منه .

(ج) ومنهم أبو إسحاق بن إبراهيم بن حبيب الطبري : مؤلف كتاب في التاريخ موصول بكتاب الطبري ، ضمنه من أخبار أبي جعفر وأصحابه شيئاً كثيراً وله كتاب الرسالة وكتاب جامع الفقه .

(د) ومنهم أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علم الدين المنجم المتكلم وهو صاحب كتاب المدخل إلى مذهب الطبري ونصرة مذهبه ، وكتاب الإجماع في الفقه على مذهب أبي جعفر .

(هـ) ومنهم أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني : القاضي المعروف بابن طرار ، وصفه ابن النديم بأنه كان أوحده عصره في مذهب أبي جعفر وحفظه كنبه ، وكان مفتناً في علوم كثيرة مضطرباً بها ، مشهوراً فيها وكان في لغاته من الذكاء ، وحسن الحفظ وسرعة الخاطر . وله كتاب التحرير له كتب في الفقه منها المنقر في أصول الفقه ، الحدود والعقود في أصول الفقه والمرشد في الفقه والمحاضر والسجلات وشرح كتاب الخفيف للطبري وكتاب الشروط والرد على داوود بن علي وكتاب القراءات وغيرها .

(و) ومنهم علي بن عبد العزيز بن محمد الدولابي مؤلف الكتب منها القراءات وأصول الكلام وكتاب الأصول الأكبر والأصول الأوسط وإثبات الرسالة .

(ز) وأبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن أبي الثلج الكاتب . وآخرون منهم :
أبو القاسم بن العراد مؤلف كتاب الاستقصاء في الفقه . وأبو الحسن الدقيقي
الحلواني الطبري صاحب كتاب الشروط وكتاب الرد على المخالفين . وأبو الحسين
ابن يونس مؤلف كتاب الإجماع في الفقه عن تتلذوا عليه في العراق بخاصة فانتجعوا
نهجه وتمثلوا بأستاذهم .

وانستطيع حقاً أن نقرب من شخصية الطبري العلمية حينما نتعقب سلوكه مع
تلاميذه وما يمكنه هذا السلوك في نفس التلاميذ من حب له وإحلال لا يقتصران
على العاطفة المجردة وإنما يعبران أكثر بهذا التقويم العلمي لمكانة أستاذهم والتسجيل
الكتابي لسيرته العلمية ولنفصل : عزف الطبري عن الزواج ولم يكن له من حلية
أو أبناء وتعرض عن هذا كله بتلاميذه يوزع بينهم حبه دون تفرقة شأن الأب
الواعي بالإنسانية لا يؤثر واحداً من بنية على آخر فالكل لهم من قلبه جانب :
قال أبو معن عثمان بن أحمد الدينوري : حضرت مجلس الطبري وحضر الفضل بن
جعفر بن الفرات بن الوزير وقد سبقه رجل فقال الطبري للرجل : ألا تقرأ ؟
فأشار إلى ابن الوزير ، فقال له الطبري : إذا كانت النوبة لك فلا تكثرت بدجلة
ولا الفرات . وعلق الدينوري في روايته على هذا الحادث بأن هذه من لطائفه
وبلاغته وعدم التفاته لأبناء الدنيا .

وما نظن أن الطبري أراد بتلك التسوية بين ابن الوزير وغيره من أبناء
الشعب في مجلسه العلمي إلا أن يضمن السلامة النفسية لأبنائه التلاميذ وكأنه
بفطنته يشير إلى أنه ليس في تلقى العلم طبقية أو تميز جنس وتنقلنا هذه الواقعة
النادرة إلى مسلك آخر يفصل بها وينسجم معها وهو تفقده لتلاميذه إن غابوا
وترضيهم إن غضبوا وكأنه بحساسيته وأبوته يفرض على نفسه إسعاد أبنائه وأن
يضمن لهم دوماً جو الصفاء الذي يتجمعون فيه حوله .

ذكر ابن كامل أن بعض تلاميذ الطبري آلمه في مجلس الأستاذ فانقطع ابن كامل عن المجلس مدة ثم قابله الطبري فجعل يعتذر له ويترضاه ويتفرق به كأنه هو الذي آذاه . فرضى ابن كامل وعاد إلى مجلس الطبري .

ولم يكن يشوب هذا الحب الذي يسكنه الأستاذ لتلاميذه وبيادله التلاميذ استاذهم أية شائبة من استغلال مادی أو طمع دنيوی وكما قلنا فإن الطبري كان يحس بعمق أنه أب لتلاميذه عليه دوماً أن يهب ويمنح دون مقابل ينتظره أو مطمع يحتمل إليه ويكفيها هنا ما حكاه المترجمون له من أنه كان من تلاميذه أبو الفرج بن أبي العباس الأصمغاني وكان يختلف إليه ، ويقرا عليه كتبه ، فطلب منه الطبري حصيراً لصفة عنده صغيرة ، فصنع أبو الفرج الحصير وجاء به وهو يريد أن يقدمه إلى أستاذه هدية صغيرة . فدفع إليه الطبري أربعة دنانير ، فأبى أن يأخذها ، ورفض الطبري أن يقبل الحصير إلا بها .

ثم ليس بالغريب ولا بالقليل بعدئذ أن نسمع فيه قول تلميذين من تلاميذه أحدهما أبو بكر أحمد بن كامل وفي أستاذه يقول مقراً له بشموخ لا ينافس لم أر بعد أبي جعفر أجمع للعلم وكتب العلماء ومعرفة اختلاف الفقهاء والتكن من العلوم من أبي جعفر لاني أروض نفسي في عمل مسند عبد الله بن مسعود نظير ما عمله أبي جعفر فما أحسن عمله وما يستقيم لي .

وثانيهما أبو محمد عبد العزيز بن الطبري ولاستاذه يقرر : أن أبا جعفر من الفضل والعلم والذكاء والحفظ على ما لا يحمله أحد عرفه لأنه جمع من علوم الإسلام ما لا نعلمه اجتمع لأحد من هذه الأمة ولا ظهر من كتب المصنفين ، وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر . وحق لطلابه والمبدعين به من بعدهم أن يؤرخوا له في كتب مستقلة تبرز إنسانيته وعلمه كما فعل من تلاميذه أبو بكر أحمد بن كامل وعبد العزيز بن محمد الطبري وأبو إسحاق بن إبراهيم بن حبيب الطبري

وأبو الحسن أحمد بن يحيى بن علم الدين وكما فعل من بعدم القفطلى إذ ألف كتاباً
سماه (التحرير فى أخبار محمد بن جرير) .

سمات من شخصيته

أوقف أن البسائط وتوافه الأمور فى حىوات الاشخاص الذين ندرسهم وإن
بدت كذلك فى رأى الإنسان العابر إلا أنها عندالباحث المدقق من أندر الاشياء
وأعظمها دلالة على الشخصية هى عمل الدرس وسبب بنا عما قليل مظاهر سلوكية
أو أمور مألوفة فى الحياة اليومية للطبرى ولكننا لدينا من صميم الدراسة الموضوعية
لمنهجه فى التفسير كما سنبين بعد . وإذا كنا متفهمين على هذا فإننا ننتقل إلى نقطة
أخرى نحب هنا أن نقررها وهو أنه فى تلك العصور الحقيقة من تاريخنا الهجرى
فى القرن الثالث مثلاً وهو المجال الزمنى لسيرة صاحبنا الطبرى نجد عبقرية
مترجمى السير تستبدل بما لدينا اليوم من وسائل التسجيل بالصورة والصوت
ما كان ميسراً لديهم آنئذ وهو وسيلة الكلمة يطوعونها لكل أغراضهم فيصفون
بها المظهر الخارجى للإنسان بأدق تفصيلاته وألوان سماته ثم ينتقلون بهذه
(الكاميرا) القولية إلى باطن الإنسان يحدثون عن نوازع وخلقيات نفسه
وكوامن أحاسيسه قدر اجتهادهم ووفق ما أتبع لهم أن يعرفوه عنه وعلى هذه
الوسيلة يكون اعتمادنا فى تصور رسم الطبرى من الداخل ومن الخارج
على السواء .

فمن صورته الجسمية تحدث الروايات فتقول أنه كان مديد القامة نحيف الجسم
أسمر اللون إلى الادمه ، واسع العينين ، كبير الاحية توفى ولم يمتلئ رأسه بالشيب
وسواد لحيته غالب على البیان . وإذا كان ذلك المظهر بما له من صفات محددة
الملامح هو من صنع الاله الخالق فإن الملابس والكسوة يعكس ذوق المخلوق

ومزاجه فيحدث المترجمون أن الطبرى كان إذا أكل نام في قيص من نسيج يشبه الكتان قصير الأكمام ، مصبوغ بالصندل وماء الورد .

ونحن نلمح في الرجل ذوقاً خاصاً هو له في مطعمه على هداه يتخير أصناف الطعام ويتناولها تناول الانسان الممذهب الذى يأكل ليحيا راعياً في ذلك ملابسات صحته ومزاج معدته فكان لا يأكل من الخبز إلا السمين لأنه من قح مغسول إذ كان من مذهبه أن الشمس والنار والريح لا تطهر نجساً . وكان ربما أكل الحصرم في وقتها وربما أكل من العنب الرازقى ، والتين الوزيرى والرطب ، وربما جرى له بلبن من غنم ترعى فيصفى ويجعل في قدر على النار حتى يذهب منه جزء ثم يبرد في الاناء ، ويصب اللبن الحار على الثريد ويدعه حتى يبرد ، وي طرح عليه الصعتر وحب السوداء والزيت . كان لا يأكل اللحم الدمى بل يأكل اللحم الأحمر الصرف ولا يطبخه إلا بالزبيب ، إذ كان يعتقد ان السمين ياطخ المعدة وامله كان يحب العسل لما له من مزايى صحية فقد كان أبو القاسم سليمان بن فهد الموصلى يهدى إليه العسل فيقبله منه ، فلما مات أبو جعفر وجدوا عنده إحدى عشر جرة عسلا ، بعضها قد نقص منه كذلك كان يتجنب الثلج والسمسم والشهد والتمر . وواضح هنا أن تخيره لصنوف الطعام إنما كان ينبنى كما يبدو على رأى على القيمة الغذائية لما يأخذ أو يدع من الطعام فهو مثلاً قد يتناول التمر واكن له فيمن يكثر منه رأى : حكى أبو على الصواف : أنا آكل التمر طول عمرى ولا أرى منه إلا خيراً . فقال أبو جعفر : وما بقى على التمر أن يعمل بك أكثر بما عمل ؟ وكان الصواف قد سقطت أسنانه وضعف بصره ، ونحف جسمه ، وكثر اصفراره .

ثم هذه الشخصية ذات الذوق فى الملابس والمأكلا ذات سمات متأنق أيضاً وبلا كلفه فى تناول الطعام .

تحدث أبو علي محمد بن أدريس الجبال — وكان من وجهاء بغداد — قال :
حضرنا يوماً مع أبي جعفر الطبري وليمة فجلست معه على مائدة فكان أجمل الجماعة
أكلاً ، وأظرفهم عشرة . وحضر جماعته من الغلمان على رؤوسنا لسقى الماء
والخدمة ، فرأيت بعض الغلمان قد مد عينه إلى بعض ما قدم إلينا ، فأخذت لقمة
فناولتها الغلام ، فنهاني أبو جعفر وقال : من أذن لك أن تأكل أو تعلم ؟
فأنجلني .

وقال ابن كامل : ما رأيت أظرف أكلاً من أبي جعفر . كان يدخل يده في
الغضارة — القصعة الكبيرة — فيأخذ منها لقمة ، فإذا عاد بأخرى مسح باللقمة
ما يلتصق من الغضارة باللقمة الأولى فكان لا يلتصق من الغضارة إلا جانب واحد
وكان إذا تناول اللقمة ليأكل سمي ووضع يده اليسرى على خيته ليوقها من الزهومة
— رائحة اللحم للسمين — فإذا حصلت اللقمة في فمه أزال يده وكان إذا جلس
لا يكاد يسمع له تنخم ولا تبصق ولا نرى له نخامة وإذا أراد أن يمسح ريقه
أخذ ذؤابة منديل ومسح جانبي فمه .

وقد حاول تليذه ابن كامل أن يتشبه بأستاذه في فعله فتعذر عليه أن يعتاده .
وكان مع تحرزه في طعامه يستخدم الأدوية الهاضمة إذا ما هفت نفسه إلى
أكله يحس ثقلها على معدته فيقص أبو بكر بن مجاهد : أن أبا جعفر كان يخرج إلى
الصحراء فنخرج معه ، فدعانا يوماً أبو الطيب بن المغيرة الثلاثي — وكان جاراً
لأبي جعفر في محله ببغداد — وأطعمنا فولاً ، فأكلنا وأكل أبو جعفر حتى امتلأ
ورأينا من انبساطه وحسن صحبته أمراً عظيماً ، ثم انصرفنا فذهبت إليه لأعرف
حاله بعد الأكل فإذا بين يديه أدوات وجوارشات يتعاطى منها ليدفع
ضرب ما أكله .

ولم يكن هذا التحرز في اختيار الأطعمة وهذا التوقى في حمل الأدوية إلا لما به من داء يحسه . هو ذات الجنب يعتاده وينتقص عليه فيحتال له بالطبيب والمداواه فقد وجه إليه على بن عيسى طبيباً فسأله عن حاله فعرفه بما يشكو منه وأخبره بما تعاطاه إلى يومه وما يعتزم أن يتعاطاه من اليوم فقال له الطبيب : ليس عندى شيء فوق ما وصفته لنفسك والله لو كنت في ملتنا لعسدت من الحواريين . ثم عاد الطبيب إلى على بن عيسى ، وقص عليه أمر الطبرى فأعجبه .

وهكذا كان الرجل يتخير طعامه عن علم ويأكل بعلم ويتطيب بعلم ولا عجب بعدئذ أن تحتفظ لنا الرواية ببرنامجه اليومي الذى ينطق فى قوة عن أن الرجل كان يخطط لكل شيء . ويأخذ نفسه بنظام رسمه لها قد لا يلتزم حرفيته تماماً ولكنه على كل حال هو الخط الرئيسى فى برنامج حياته اليومية فكان لا يعدم فى الصيف (الحفص — الشجر الملتف — والريحان والنيلوفر فإذا أكل نام فى الخيش — ثياب تشبه الكتان — فى قميص قصير الأكمام ، مصبوغ عليه بالصندل وماء الورد ثم يقوم فيصلى الظهر فى بيته ويكتب إلى العصر ثم يخرج فيصلى العصر ويجلس للناس يقرئهم ويقرأون عليه إلى المغرب ثم يجلس للنقح والدرس إلى العشاء ثم يدخل منزله بعد أن قسم ليله ونهاره فى مصلحة نفسه ودينه ونفع الخلق به كما وفقه الله عز وجل .

ومن هذا الحديث الذى يكاد يستأثر كله بزاد البطون ننتقل إلى الحديث عن زاد القلوب ويعاوننا فى هذا السبيل شـ.ـواهد صادقة رواها معاصرون عايشوا الطبرى وخبروا دخائله وتفطنوا إلى كل دقيقة فى سلوكه . وقد كان يمكن أن تنتهم الراوى بالتعصب ولكن تعددت الروايات التى تحكى مظاهر سلوكية للطبرى كما اختلفت مواطن ذلك السلوك مما يستحيل معه الكذب على الطبرى أو التحيز له .

يصفه تلميذه عبد العزيز الطبرى بأنه كان شديد التوقى والحذر عما ينافى التدين

والورع وكان على قسط عظيم من النزاهة واستدل على هذا بما أودعه كتابه
(آداب النفوس) .

وليس الأمر على كل حال أمر ما يكتبه العلماء في كتب وإنما المظهر العمل هو
الفيصل وإذا كانت تلك المقالة السابقة موطنها أقصى المشرق فهذه قصة للطبري في
مصر تنطق بنفسها عن تورع الرجل ومراقبته لله أنى كان . والطبري نفسه هو
الراوى يقول : لما هبطت مصر سنة ٢٥٦ هـ يقصد المرة الثانية — نزلت على
الربيع بن سليمان فأمر باستئجار دار قريبة منه وجاءني أصحابه فقالوا : يحتاج إلى
قصرية وزير وحمارين وسررته . فقلت : أما القصرية فأنا لا ولد لي وما حملت
مراويل على حرام ولا حلال قط . وأما الزير فن الملامى وليس هذا من شأني .
وأما الحماران فإن أبى وهب لي بضاعة وأنا أستعين بها في طلب العلم فإن صرفتها
في ثمن الحمارين فبأى ثوى أطلب العلم . فتبسما . فقلت إلى كم يحتاج هذا ؟
فقالوا : يحتاج إلى درهمين وثلثين فأخذوا ذلك مني . ثم علمت أنها أشياء متنفقة
وجاءوني بأجانة وحب الماء وأربع خشبات قد شدوا وسطها بشريط وقالوا :
الزير الماء ، والقصرية للخبز ، والحماران والسدة تنام عليها ... الخ . وإلى ما في
تلك القصة من سمات السلوك الإنسانى فإنها لا تخلو من طرافة في تباين الاستعمال
اللفوى إذ قد تتفق المباني في مواطن مختلفة مع تباين المعانى .

ويخفى علينا من حياة الطبرى ملابسات كانت من غير شك من عوامل بعده
عن الزواج وتساميه بهذه الغريزة الجنسية تسامياً وجهه للعلم والكدح فيه بطاقة
تندر إلا من القلة أولى العزم وإذا فقد عف الرجل خلقياً وتلمى بالعلم يشغله
وبالأسفار والتأليف يقتل فيه تلك الغريزة وتعجبنى عبارة حكيمة تلك هي أن
العلم سلوك فهذه العفة الخلقية التى مورت بها آياتها عند الطبرى يعكسها أيضاً سلوكه
مع العلماء الذين يناقشهم فيتفق معهم أو يتخالف ولكنه على هذا الاتفاق

والاختلاف عى المناقشة ، عى الغيبة ودليلنا قصتان مسرح إحداهما المشرق القصى .

كان الطبرى قد لازم داود بن على الأصبهانى وكتب من كتبه كثيراً ثم جرت مسألة يوما بين داود وأبى جعفر وتفق أبو جعفر على داود فآلم ذلك أصحاب داود وكلم أحدهم أبى جعفر بكلمة بمضة فنهض من المجلس وألف كتاباً فى الرد على داود سماه (كتاب الرد على ذى الأسفار) يريد أن داود يعتمد على الكتب ولا يفكر . أخرج من هذا الكتاب شيئاً بعد شئ . إلى أن أخرج منه قطعة فى نحو مائة ورقة . ثم كف بعد أن مات داود فلم يمل شيئاً من هذا الكتاب . وقد تحدث أبو بكر بن داود بن على قال : كان فى نفسى عما تكلم بن جرير على أبى فدخلت يوماً على أبى بكر بن أبى حامد وعنده أبو جعفر فقال له أبو بكر : هذا أبو بكر محمد بن داود بن على الأصبهانى فلما رآنى أبو جعفر وعرف مكانى رحب بى وأخذ يثنى على أبى ويمدحه ويصفى بما قطعنى من كلامه . وأما مسرح ثانيتهما فهو يثبتنا هذه الطيبة مصر : فقد تناظر هو وإسماعيل بن إبراهيم المزنى فى مصر وتنازلت مناظرتهم أشياء منها الكلام فى الإجماع ثم سأله ابن كامل عن المسألة التى تناظرا فيها ، فلم يذكرها لأنه — كما قال ابن كامل — كان أفضل من أن يرفع نفسه ، وأن يذكر انتصاره على خصمه . على أنه بعد المناظرة كان يفضل المزنى ويطريه ويشيد بتدينه .

ولقد تراكب السمات المعنوية فى بعض الشخصيات وتناقض ولكن ثمة شخصيات عظيمة تشف نفسياتها وتصفو صفاء البللور حتى لتتمنى الخير للناس جميعاً . هذا تليذ الطبرى أبو بكر بن كامل يقول : زرت الطبرى وهو شديد الصلة ، ومعى ابنى . . فقال لى : هذا ابنك ؟ قلت نعم . قال : ما اسمه ؟ قلت عبد الغنى . قال : أغناه الله . وبأى شئ كنيته ؟ قلت : بأبى رفاعه . قال :

رفعه الله . هل لك غيره ؟ قلت : نعم أصفر منه . قال : وما اسمه ؟ قلت
عبد الوهاب أبو يعلى . قال : أعلاه الله ، لقد اخترت الكنى والأسماء .

وحين تشف النفس فى بذلك تجارى الفطرة السليمة وتنطق عن بساطة
ونفور من التكلف كان أبو بكر بن الجواليقي يأخذ لسانه بالإعراب ويكثر فيه
إلى حد بغيض فأخذ فى ذلك يوماً فقال له أبو جعفر : أنت بغيض فسمى
ببغىض الطبرى .

وعن منطق البساطة تصدر الشخصية فى دعائها وحبها للمزاج ولهذا لا تعجب
حين ترى الطبرى بينا هو وقور جسد كله كذلك هو عراج مداعب . ذكر
أبو الفرج بن أبي العباسى الثلاث — ركان يتمسف فى كلامه — فى مجلس الطبرى
أنه أكل طبامقه . فقال الطبرى : وما الطبامقه ؟ قال : هى الطبامجة ، ألا ترى
للرب تقلب الجيم قافا ؟ فقال أبو جعفر : فانت إذا أبو للفرق بين الثلاث .
فصار يعرف بذلك ويمزح معه إخوانه به . وقد حض الطبرى نفسه بما يقىها
من مغريات الحياة المادية وعرف بفطرته السليمة أن المال أقوى أحابيل الشيطان
وهو السلاح الذى تذل له كثير من النفوس فتحوط منه وله منذ البداية فكان يقنع
بما خلفه له أبوه بطبرستان من حصته فى مزرعة .

وصدر فى هذا عن فلسفة تصرح بها أبياناه هذه :

إذا أعمرت لم يعلم شقيقى وأستغنى فيستغنى صديقى
حياتى حافظ لى ماء وجهى ورفقى فى مطالبتى ورفيقى
ولو أنى سمعت يذل وجهى لكنت إلى الفنى سهل الطريق

وهو ثابت على هذا الدستور الذى سنه لحياته فقيراً أو غنيا لا يتبدل جوهر
نفسه الصافية يقول فى أبيات له :

خلقنا لا أرضى طريقهما تيه الفنى ومذلة الفقر
فاذا غنيت فلا تكن بطرا وإذا افتقرت فته على الدهر

وليست الأقوال كما فلنا تكفى وحدها ولكن إذا صدقتها الأفعال فإنه يحق
لنا أن نسم الطبرى بعزة النفس وعزوفه عن المال وطلبه له بالحلال وفي حدود
ما يسد الحاجة . يروى الطبرى يقول فى قصة له مبكرة : لما ترعرت سمح لى أبى
بالسفر من مدينة د آمل ، وكان يبعث إلى بالمال فأبطأت على النفقة مرة ،
فاضطرت إلى أن فتقت كى القميص فبعتهما .

وكان أخشى ما يخشاه أن يجيئه المال من جهة السلطان الحاكم وشخصية مثله
كان لا مفر لها من أن يسمى إليها الحكام إن لم تسع هى إليهم وفى ضوء هذه
الحقيقة كان على الطبرى أن يلزم نفسه أن تقنع منهم بالقليل وفى حدود ما يكفونه
من أعمال ويشارطهم على هذا كله ولا يرضى لنفسه أبداً زيادة تكون سبباً إلى
إضعاف نفسه وراض نفسه هذه الرياضة الصعبة حتى ليبرنا مثل هذا الموقف .
استدعاه الوزير أبو الحسن عبيد الله بن يحيى بن خاقان لتأنيب ابنه وقربه ورفع
بجاسه ، وأجرى عليه عشرة دنائير فى الشهر واشترط عليه الطبرى ألا يعوقه ذلك
عن أوقات طلب العلم ومدارسته ، وأداء الصلاة فى مواعيدها والطعام فى وقته ،
وخرج إليه الصبي فلما جلس بين يديه كتب ، فأخذ الخادم اللوح ، ودخل به
مستبشراً فلم تبق جارية إلا أهدت إليه صينية فيها دراهم ودنائير ، فردها الطبرى
وقال : لقد شوطت على شئ وما هذا لى بحق وما آخذ غير ما شوطت عليه .
فكرت الجوارى الوزير بذلك فدخل إليه وقال : يا أبا جعفر سررت أمهات
الأولاد فى ولد من فبرريك ، فغممتن بردك الحدية . فقال له لا أريد غير
ما وافقتنى عليه .

وكان يعرف تماماً عن المكافأة إذا كانت المكافأة عن عمل ديني فهو يرى في التأليف الديني ذكاة علمية عليه هو أن يتسمع بها ويرفض أن يجازيه عليها إنساناً وإنما هو يحتسب الجزاء عند الله فلقد طلب منه الوزير العباسي بن الحسن أن يؤلف له مختصراً في الفقه فألف له كتاب (الخفيف) وأرسله إليه ، فبعث إليه الوزير ألف دينار فلم يقبلها ، فقيل له : تصدق بها ، فلم يفعل .

ذلك كان له شأن الأجر عن العمل الذي يكلف به الطبري من ولاية الأمر في مجتمع عصره ولكن كيف يقف من الهدايا وهي كذلك واحدة من أساليب الناس حين تجمي من الأدنى للأعلى أو تصدر عن الأعلى إلى الأدنى . كان الطبري حاسماً قد اقتطع خلقه من بيئته الجبلية الراسخة . أن الهدية حين تجميته وافرة غامرة من ذي السلطان يابها وعذره أنه لا قبل له بالمجازاة بمثلها أما إن جاءت بقدر يستطيعه فهو يقبلها ليعجل بالتالي ردها وليس أقوى من التثيل الحى لواقعات كان بطلها الطبري :

(١) وجه إليه أبو الهيجاء بن حمدان ثلاثة آلاف دينار ، فلما نظر إليها عجب منها ، ثم قال لا أقبل مالا أقدر على المكافأة عنه ، ومن أين لي ما أكافئه به عن هذا ؟ فقيل له ليس لهذا مكافأة ، إنما أراد التقرب إلى الله عز وجل فأبى أن يقبلها وردّها .

(ب) وأهدى إليه جاره أبو المحسن الحرر فرخين فأهدى إليه الطبري ثوباً .

(٢) ثم هذا الوزير أبو علي محمد بن عبيد الله يهدى إلى الطبري رماناً فقبله وفرقه في جيرانه فلما مضت أيام بعث إليه الوزير عشرة آلاف درهم ومعهما رقعة يسأله فيها أن يقبل هديته وكان الوزير قد أخبر حامل الهدية أن يعرض على أبي جعفر إن لم يقبل الهدية أن يفرقها على أصحابه ممن يستحق . قال راوى الخبر :

فصرت بالبصرة إليه ، فدفعت الباب وكان يأنس إلى وكان إذا دخل منزله بعد مجلس العلم لا يكاد يدخل إليه أحد إلا في أمر مهم لاشتغاله بالتدريس فعرفته أني جئت برسالة من الوزير ، فأذن لي فدخلت وأوصلت إليه الرقعة ، فقال : أقرأ عليه السلام وقل له : أرددنا إلى الرمان . وامتنع من قبول الدرام . فقلت له فرقها في أصحابك على من يحتاج إليها ولا تردّها . فقال : هو أعرف بالناس إذا أراد ذلك وأجاب عن الرقعة . وانصرفت . وبعد مدة جاءه مال ضيعته من طبرستان ومعه سمور ، فأرسل السمور إلى الوزير ، وقوم بأربعين ديناراً ، فلم يحد الوزير بدأ من قبوله وكان هذا داعياً إلى توقفه عن الإهداء إلى أبي جعفر .

ويأبى الطبرى إلا أن يكون متميزاً بسلوكه عن ناس كل زمان فهم حين يسلكون شتى المسالك إلى المال وحين يطمعون في مراقبة المنصب بأية وسيلة نراه هو يزهد في المنصب زهده في المال وذلك لأنه قنع بالاستاذية منعباً ، وبالتأليف والتلاميذ ثروة وجاهاً : يذكرون أن الخاقاني لما تفقد الوزارة أرسل إلى الطبرى مالا كثيراً ، فأبى أن يقبله ، فعرض عليه القضاء فامتنع فعاتبه أصحابه وقالوا له : لك في هذا ثواب وتحب سنة قد درست وطمعوا في أن يقبل ولاية المظالم ، فانتهرهم وقال : قد كنت أظن أني لو رغبت في ذلك لنهيتوني عنه .

ثم آن - شأن كل حي - لهذا النبض الحى أن يتوقف وعاجله القدر المحتوم ببغداد عام ٥٣١٠ وكان البكاء عليه عدل الخسارة التي خلفها فقده فبكاه ابن دريد بأبيات ذكر فيها جهادة العلمی وتفرده الخلق منها .

أودى أبو جعفر والعلم فاصطحبها أعظم بهذا صاحباً إذ ذاك مصحوباً
إن المنية لم تتلف به رجلاً بل ألفت علماً للدين منصوباً
ودت بقساع الله لو جعلت قبراً له فجسها جسمه طيباً

أما أبو سعيد بن الأعرابي فبكته أبياته :

حدث مفتح وخطب جليل	دق عن مثله اصطبار الصبور
قام ناعى العلوم أجمع لها	قام ناعى محمد بن جرير
فهرت أنجم لها زهرات	مؤذنات رسومها بالدثور
وغدا روضها الأنيق هشيأ	ثم عادت سهولها كالوعور
يا أبا جعفر مضيت حميداً	غير وان في الجد والتشمير
بين أجر على اجتهادك موفو	ر وسعى إلى التقى مشكور
مستحقاً به الخلود لدى جنة	عدن في غبطة وسرور

مصادر هذه الترجمة

- ١ - تاريخ بغداد للخطيب البغدادي منذ تأسيس بغداد حتى تاريخ وفاه المؤلف سنة ٥٤٦٣ هـ مطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ هـ الموافق سنة ١٩٣١ م (الجزء الثاني ص ١٦٦) .
- ٢ - الانساب للسماعاني المتوفى سنة ٥٥٦٢ هـ . طبعة ليدن سنة ١٩١٢ م (ص ٣٦٧) .
- ٣ - معجم الادباء لياقوت الحموي المتوفى سنة ٥٦٢٦ هـ . من مطبوعات دار المأمون بمصر الطبعة الاخيرة تشرها الدكتور أحمد فريد رفاعي سنة ١٣٥٧ هـ الموافق ١٩٣٨ م . (جزء ١٨) .
- ٤ - وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان للقاضي أحمد الشهير بابن خلكان المتوفى سنة ٥٦٨١ هـ . مطبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ . (الجزء الثالث) .
- ٥ - انباء الرواة على انباء النحاة تأليف الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م . (الجزء الثالث) .
- ٦ - طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي . الطبعة الاولى بالمطبعة الحسينية المصرية عام ١٣٢٤ هـ (ج ٢ ص ١٣٨) .

منهج الطبري في التفسير

أولاً - الفكر النظري :

مؤلف الطبري في التفسير من المؤلفات الثينة في المكتبة الإسلامية والتي نعتز بمنهجها العلمي الواضح فالطبري منذ مفتتح تفسيره يوضح الخطة التي بموجبها يتعرض لتفسير القرآن وإذا كان مقياس الأصالة لكل كتاب هو بقدر ما يعكس من روح المؤلف وروح عصره فإن تفسير الطبري من المؤلفات النادرة التي تجمع إلى هذا كله روح ما سبقتها من العصور فتفسيره صورة واضحة لمذاهب التفسير منذ عصر الرسالة المحمدية حتى مطالع القرن الرابع الهجري إذ قرىء الكتاب عليه عام ٣٠٦هـ والطبري حريص تماماً على أن يودع كتابه للتراث التفسيري الهائل الذي سبق يذبه إلى الاختلاف إن كان وإلى الإجماع إن وجد وإلى رأيه هو بعد ذلك .
ونددع الطبري نفسه يحدث عن هذا المنهج وعن جهده فيه وعن غايته منه .

« بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقى وعليه اعتمادى رب يسر ... قال ... اللهم فوقنا لإصابة صواب القول في محكمه ومتشابهه وحلاله وحرامه . وعامه وخاصه . وبجمله ومفسره وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويل آيه وتفسير مشكله . اعلوا عباد الله وحكم أن أحق ما صرفت إلى عليه العناية . وبلغت في معرفته الغاية . ما كان لله في العلم به رضى . وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدى . وأن أجمع ذلك لباغية كتاب الله الذي لا يبت فيه ... ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه مذنبون إن الله شاء ذلك كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعاً ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً . ونخبرون في كل بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه الأمة واختلافها فيما اختلفت فيه منه ومثبتو علل كل مذهب من مذاهبهم وموضحو الصحيح لدينا من ذلك بأوجز ما يمكن

من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه ... وأن أول ما نبداً به من القيل في ذلك الإبانة عن الأسباب التي البداية بها أولى وتقديمها قبل ما عداها أخرى . وذلك البيان عما في آي القرآن من المعاني التي من قبلها يدخل اللبس على من لم يعان رياضة العلوم العربية . ولم تستحكم معرفته بتعاريف وجوه منطق اللسان السلفية والطبيعية (١) .

ومنذ البداية يكشف الطبري عن خطوره الممارسة لتفسير النص القرآني فذلك غاية لا بد لها من وسيلة معينة هي علوم العربية وهو يعقد لهذا فصلاً وسمه بعنوان (القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه من وجه البيان والدلالة على أن ذلك من الله جل وعز هو الحكمة البالغة مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام) يناقش الطبري فيه فكرة أساسية وهي عربية القرآن وكيف أن الأسلوب القرآني يتميز بخصائص عرفت للنصوص الأدبية العربية مشيراً إلى بعض هذه الخصائص وواعداً ببحثها في أماكنها من تفسير السور ومن الحق أنه لم يأت بجديد في هذا المنحى فقد سبقه إليه سابقون كابي عبيده وابن قتيبة والجاحظ وعديد غيرهم من باحثي الإعجاز القرآني (٢) ، ولكنه أوجز الفكرة وأحسن الدفاع عنها وبين قيمتها لمن يمارس فهم النص القرآني قال : (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري رحمه الله أن من عظيم نعم الله على عباده وجسيم منته على خلقه ما منحهم من فضل البيان الذي به عن ضمائر صدورهم ينبئون . وبه على عزائم نفوسهم يدلون ... ثم جعلهم جل ذكره فيما منحهم من ذلك طبقات ورفع بعضهم فوق بعض درجات ... وجعل أعلام فيه رتبة .

(١) تفسير الطبري ١ ص ٢ — ٤ .

(٢) انظر كتابنا منهج التفسير في تفسير القرآن وبيان إعجازه : « فصل فضيلة

الإعجاز القرآني » .

وأرفعهم فيه درجة أبلغهم فيما أراد به بلاغا وأبينهم عن نفسه بيانا . ثم عرفهم في تنزيله ومحكم آى كتابه فضل ما جاءهم به من البيان . على من فضلم به عليه . من ذى البكم والمستعجم اللسان فقال : أو من يثشا فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين ... فإذا كان ذلك كذلك وكان المعنى الذى به باين للفاضل المفضول فى ذلك فصار به فاضلا والآخر مفضولا هو ما وصفنا من فضل إبانة ذى البيان عما قصر عنه المستعجم اللسان وكان ذلك مختلف الاقدار متفاوت الغايات والنهايات . فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة وأسمى مراتبه مرتبة أبلغه فى حاجة المبين عن نفسه . وأبينه عن مراد قائله وأقربه من فهم سامعه فإن تجاوز ذلك المقدار وارتفع عن وسع الانام . وعجز عن أن يأتى بمثله جميع العباد كان حجة وعلما لرسول الواحد القهار ... فإذا كان ما وصفنا من ذلك كالذى وصفنا تبين أن لا بيان أبين ولا حكمة أبلغ ولا منطق أعلى . ولا كلام أشرف من بيان ومنطق تحدى به امرء وقوما فى زمان هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة وقبيل الشعر والفصاحة والسجع والكمانة . كل خطيب منهم وبلغ وشاعر منهم وفصيح وكل ذى سجع وكمانة . فسفه أحلامهم . وقصر بعقولهم . وتبرا من دينهم ودعا جميعهم إلى اتباعه والقبول منه . والتصديق به والإقرار بأنه رسول إليهم من ربهم . وأخبرهم أن دلالاته على صدق مقالته . وحجته على حقيقة نبوته ما أتاهم به من البيان والحكمة والفرقان بلسان مثل السنتهم ومنطق موافقة معانيه معانى منطقهم ثم أنبا جميعهم أنهم عن أن يأتوا بمثله بعينه عجزه . ومن القدره عليه نقصه . فأقر جميعهم بالعجز وأذعنوا له بالتصديق وشهدوا على أنفسهم بالنقص إلا من تجاهل منهم وتعالى واستكبر وتعالى فحاول تكلف ما قد علم أنه عنه عاجز . ورام ما قد يتقن أنه عليه غير قادر . فأبدى من ضعف عقله ما كان مستورا . ومن عى لسانه ما كان مصونا . فأتى بما لا يعجز عنه الضعيف الآخرق . والجاهل

اللاحق . فقال : والطاحنات طحناً . والماجنات عجنناً . فالحايزات خبزاً .
والناردات ثرداً . واللاقيات لقماً . ونحو ذلك من الحماقات المشبهة دعواه الكاذبة
فإذا كان تفاضل مراتب البيان . وتباين منازل درجات الكلام ما وصفنا قبل .
وكان الله تعالى ذكره وتقدسست أمماؤه . أحكم الحكماء وأحلم العلماء . كان معلوماً
أن أبين البيان بيانه . وأفضل الكلام كلامه وأن قدر فضل بيانه جل ذكره على
بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده فإذا كان ذلك كذلك . وكان غير مبين
منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب . كان معلوماً أنه غير
جائز أن يخاطب جل ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب . . .

والله جل ذكره يتعالى أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة
لن خوطب أو أرسلت إليه لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث والله
تعالى عن ذلك متعال : ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله وما أرسلنا من رسول
إلا بلسان قومه ليبين لهم . وقال لنبينه ﷺ محمد . وما أنزلنا عليك الكتاب إلا
لتبين لهم الذي اختلفوا فيه هدى ورحمة لقوم يؤمنون . . . فغير جائز أن يكون
به مهتدياً من كان بما يهدي إليه جاهلاً . فقد تبين إذاً بما عليه دللنا من الدلالة
أن كل رسول لله جل ثناؤه أرسله إلى قوم فإنما أرسله بلسان من أرسله إليه .
وكل كتاب أنزله على نبي ورسالة أرسلها إلى أمة فإنما أنزل بلسان من نزل أو
أرسله إليه واتضح بما قلنا ووصفنا أن كتاب الله الذي أنزله إلى نبينا ﷺ بلسان
محمد ﷺ . وإذا كان لسان محمد ﷺ عربياً فبين أن القرآن عربي وبذلك أيضاً
نظن محكم تنزيل ربنا فقال جل ذكره : . إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون .
وقال : . وأنه لتنزيل من رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من
المُنذرين بلسان عربي مبين . . وإذا كانت واضحة صحيحة ما قلنا بما عليه استشهدنا
من الشواهد . ودلنا عليه من الدلائل . فالواجب أن تكون معاني كتاب الله

المنزل على نبيينا محمد ﷺ لمعانى كلام العرب موافقاً وظاهره لظاهر كلامها ملائماً .
وأن يأتيه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان بما قد تقدم وصفنا
فإذا كان ذلك كذلك . فبين إذ كان موجوداً في كلام العرب الإيجاز والاختصار
والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار . وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال .
واستعمال الإطالة والإكثار والترداد والتكرار وإظهار المعاني بالأسماء دون
الكناية والأسرار في بعض الأوقات والخبر عن الخاص في المراد بالعام الظاهر .
وعن العام في المراد بالخاص الظاهر وعن الكناية والمراد منه التصريح وعن الصفة
والمراد الموصوف . وعن الموصوف والمراد الصفة . وتقديم ما هو في المعنى
مؤخراً وتأخير ما هو في المعنى مقدم . والاكتفاء ببعض من بعض وبما يظهر
عما يحذف . وإظهار ما حظه الحذف أن يكون ما في كتاب الله المنزل على نبيه
محمد ﷺ من ذلك في كل ذلك له نظيراً وله مثلاً وشبيهاً . ونحن مبينون جميع
ذلك في أماكنه إن شاء الله ذلك وأمد منه بعون وقوة ... (١) .

ومن هذا المبحث التركيبي في خصائص التعبير القرآني الذي يمثل ما للعرب
من سمات في أسلوبهم الأدبي ينتقل الطبري إلى مبحث تحليلي فإذا كان قد أثبت أن
القرآن عربي الأسلوب ينتقل إلى إثبات أن القرآن عربي اللفظة المفردة ويشغل في
فصله . القول في البيان عن الأحرف التي اتفت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها
من بعض أجناس الأمم ، ويشير في البداية تساؤلاً : قال أبو جعفر : إن سألنا
سائل فقال : إنك ذكرت أنه غير جائز أن يخاطب الله أحداً من خلقه إلا بما
يفهمه وأن يرسل إليه رسالة إلا باللسان الذي يفهمه فما أنت قائل فيما حدثكم به
محمد بن حميد الرازي ... عن أبي الأحوص عن أبي موسى : د يؤتكم كفلين من

رحمته ، : قال الكفلان : ضعفان من الأجر بلسان الحبشة . وفيما حدثكم به ابن حميد . . . عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن ناشئة الليل قال بلسان الحبشة إذا قام الرجل من الليل قالوا لشأ . وفيما حدثكم به ابن حميد . . . عن أبي ميسرة يا جبال أوبي معه . قال : سبى بلسان الحبشة .

وفيما حدثنا به محمد بن خالد بن حراش الأزدي . . . عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن قوله : وفرت من قسورة ، : قال : هو بالعربية الأسد وبالفارسية شار وبالقبطية أربا وبالحبشية قسورة . وفيما حدثكم به ابن حميد . . . عن سعيد بن جبير قال : قالت قريش : لولا أنزل هذا القرآن على رجل أعجمياً وعربياً فأنزل الله ، وقالوا لولا فصلت آياته ، أعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا وهدى وشفاء . فأنزل الله بعد هذه الآية في القرآن بكل لسان فنة حجارة من سجيل ، قال فارسية أعربت سنك وكل .

وفيما حدثكم به محمد بن بشار . . . عن أبي ميسرة قال : في القرآن من كل لسان وبعد ذلك التساؤل الذي تسنده الشواهد قال أبو جعفر : كل ما قلت فيه : وفيما حدثكم به فقد حدثونا به . وفيما أشبه ذلك من الأخبار التي يطول بذكرها الكتاب بما يدل على أن فيه من غير لسان العرب . قيل له أن الذي قالوه من ذلك غير خارج من معنى ما قلنا من أجل أنهم لم يقولوا هذه الأحرف وما أشبهها لم تكن للعرب كلاماً ولا كان ذاك لها منطقاً قبل نزول القرآن ولا كانت بها العرب عارفة قبيل مجيء الفرقان فيكون ذلك قولاً لقولنا خلافاً . وإنما قال بعضهم حرف كذا بلسان الحبشة معناه كذا أو أحرف كذا بلسان المعجم معناه كذا . ولم يستنكر أن يكون من الكلام ما يتفق فيه الفاظ جميع أجناس الأمم المختلفة الألسن بمعنى واحد . . . معنى قول من قال في القرآن من كل لسان عندنا يفي والله أعلم أن فيه من كل لسان

اتفق فيه لفظ العرب ولفظ غيرها من الأمم التي تنطق به . نظير ما وصفنا من القول فيما مضى وذلك أنه غير جائز أن يتوهم على ذي فطره صحيحة مقرر بكتاب الله من قد قرأ القرآن وعرف حدوده أن يعتقد أن بعض القرآن فارسي لا عربي وبعضه قبطي لا عربي وبعضه عربي لا فارسي وبعضه حبشي لا عربي بعدما أخبر الله أنه جعله قرآناً عربياً .

وسيناقش الطبري بعد ما قد يوجه إلى رأيه من اعتراض من أن ما في القرآن من كلمات يقال أنها فارسية أو حبشية أو ... إنما هي كذلك ولكنها وقعت إلى العرب فعربتها ، فيقول الطبري لهذا الاعتراض : وما الفرق بينك وبين عارضك في ذلك فقال : هذه الأحرف وما أشبهها من الأحرف غيرها ، أصلها عربي غير أنها وقعت إلى سائر أجناس الأمم غير ما فنطقت كل أمة منها ببعض ذلك بالسنتها (١) . وواضح أن الطبري يجهد نفسه لينفي أي شبهة يشتم منها رائحة اللفظ الدخيل على القرآن . مع أنه لا يطمئن في عربية القرآن وأصالتها أن تدخله كلمات عربيت ومذهب بناؤها وفق الوزن العربي في بنية اللفظ وعلى كل حال فبعد أن اطمأن الطبري إلى دفاعه عن عربية اللفظة القرآنية يناقش جانب آخر من هذه القضية اللغوية ويكون موضع ذلك فصل عنوانه « القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب » .

قال أبو جعفر قد دللنا على صحة القول بما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه على أن الله جل ثناؤه أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم وعلى فساد قول من زعم أن منه ما ليس بلسان العرب واقتها فنقول الآن إذا كان ذلك صحيحاً في الدلالة عليه بأي ألسن العرب أنزل أبا سن جميعها ؟ أم

باللسن بعضها إذ كانت العرب وإن جمع جميعها لاسم أنهم عرب فهم مختلفو اللسان بالبيان متباينو المنطق والكلام وإذا كان ذلك كذلك وكان الله جل ذكره قد أخبر عباده أنه قد جعل القرآن عربياً وأنه أنزل بلسان عربي مبين ثم كان ظاهره محتملاً خصوصاً وعموماً لم يكن لنا السبيل إلى العلم بما عني الله تعالى ذكره من خصوصه وعمومه إلا ببيان من جعل إليه بيان القرآن وهو رسول الله ﷺ فإذا كان ذلك كذلك وكانت الأخبار قد تظاهرت عنه ﷺ بما حدثنا به خلاد بن أسلم قال حدثنا أنس بن عياض عن أبي حازم عن أبي سلمة قال : لا أعلمه إلا عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : أنزل القرآن على سبعة أحرف فالمرء في القرآن كفر ثلاث مرات فما عرفتم منه فاعلموا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه (١) ...

وبعد إذ يورد الطبري أخباراً كثيرة في مسألة الأحرف السبعة . ثم يقول : صح وثبت أن الذي نزل به القرآن من اللسان العرب البعض منها دون الجميع إذ كان معلوماً أن السنتها ولغاتها أكثر من سبعة بما يعجز عن إحصائه (٢) . وهكذا فإن الطبري وصل إلى أن القرآن قد نزل بلغات بعض العرب ومن الطبيعي أن يثار هنا سؤال ... فإن قال لنا فائل فهل لك من علم باللسان السبعة التي نزل بها القرآن وأي اللسان هي من اللسان العرب ؟ قلنا أما اللسان السبعة التي قد نزلت القراءة بها فلا حاجة لنا إلى معرفتها لانا لو عرفناها لم نقرأ اليوم بها مع الأسباب التي قدمنا ذكرها وقد قيل أن خمسة منها لعجز هوازن واثنين منها لقريش وخزاعة .

وروى جميع ذلك عن ابن عباس وليست الرواية عنه من رواية من يجوز

(١) تفسير الطبري ج ١ ص ٩

(٢) تفسير الطبري ج ١ ص ١٥

الاحتجاج بنقله وذلك أن الذي روى عنه أن منها من لسان العجز من هوازن الكلبي عن أبي صالح وأن الذي روى عنه أن اللسانين الآخرين لسان قريش وخزاعة قتاده ، وقتاده لم يلقه ولم يسمع منه^(١) . وإذن فالقرآن عربي النظم عربي اللغة وهذا البحث وإن كان يدلي بحجة في دراسات البلاغيين للإعجاز القرآني فهو من ناحية أخرى له خطوه في تفسير النص القرآني إذ لا بد من هذه الوسائل اللغوية المعينة سواء كانت بلاغية أو لغوية لتفهم معاني هذا النص الأقدس . وكانت وقفته عند اللهجات السبع التي بها يقرأ القرآن ليتنبه إلى أن ما أجمعت عليه الأمة إنما هو هذه القراءة التي كتب بها المصحف العثماني وهي لغة قريش ولهجتها التي بلسانها بلغ محمد أمين الله على وحيه القرآن إلى الناس . وليس من شك في أن للقراءة أثراً هلي المعنى وكان لا بد في مجال تفسير هذا النص أن تحدد القراءات له وبيان ما قد يكون في هذه القراءات أو اللهجات من صرف اللفظة عن معناها الذي أريد له حين نزل بلسان النبي محمد وقراءة أمته .

وفي كلمات يركز الطبري ما فصله قبل : قال أبو جعفر قد قلنا في الدلالة على أن القرآن كله عربي وأنه نزل بالسن بعض العرب دون ألسن جميعها وأن قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التي هي بين أظهرهم ببعض الألسن التي نزل بها القرآن دون جميعها . وقلنا في البيان عما يحويه القرآن من النور والبرهان والحكمة والبيان التي أودعها الله إياه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه ووعدده ووعدده ومحكمه ومتشابهه ولطائف حكمه ما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه^(٢) .

ومن ثم يخلص إلى بيان خطئه في التفسير في فصل جعله تحت عنوان القول

(١) تفسير الطبري ج ١ ص ٢٣

(٢) تفسير الطبري ج ١ ص ٢٥

في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن ، وحدد فيه للنص القرآني ثلاث حدود حاسمة : حد استأثر الله فيها بعلم ما في النص من المعنى مفصلاً ، وحد يرجع فيه إلى الرسول بحق أنه أمين الله على وحيه . وثالث الحدود مباح لكل ذي ثقافة لغوية وتفسيرية . وفي هذا الحد الثالث نجد أن الطبري يعتبر امتداداً لمدرسة ابن عباس في التفسير ويفصل الطبري هذه الخطوة بقوله : ونحن قائلون في البيان عن وجوه مطالب تأويله : قال الله جل ذكره وتقدسست أسمائه لنبيه محمد ﷺ : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم وأعلمهم يتفكرون » وقال أيضاً جل ذكره ، وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون ، وقال : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » فقد تبين ببيان الله جل ذكره :

(أ) أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره واجبه ونهيه وإرشاده وصنوف نهيه ووظائف حقوقه وحدوده ومبالغ فرائضه ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض وما أشبه ذلك من أحكام آية التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته . وهذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ له بتأويله ينص منه عليه أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله .

(ب) وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادته وأوقات آتية كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور ونزول عيسى ابن مريم وما أشبه ذلك . فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدودها ولا يعرف

أحد من تأويلها إلا الخبر بأشراطها لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه .

وكذلك أنزل ربنا في محكم كتابه فقال : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يحليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغته » .

« يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .

وكان نبينا محمد ﷺ إذا ذكر شيئاً من ذلك لم يدل عليه إلا بأشراطه دون تحديده بوقت . كالذي روى عنه ﷺ أنه قال لأصحابه : إذا ذكر الدجال أن أن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه وأن يخرج بعدى فإله خليفتي عليكم .

وما أشبه ذلك من الأخبار التي يطول باستيعابها الكتاب الدالة على أنه ﷺ لم يكن عنده علم أوقات شيء منه بمقادير السنين والأيام وأن الله جل ثناؤه إنما كان عرفه بحجته بأشراطه ووقته بأدلتها .

(٣) وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن وذلك إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفات الخاصة دون ما سواها فإن ذلك لا يحمله أحد منهم . وذلك كسامع منهم لو سمع تالياً يتلوه : « وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون ، لم يحمل أحد أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه بما هو مضر وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله بما فعله منفعته . وأن جمـل المعاني التي جعلها الله لإفساداً والمعاني التي جعلها الله لإصلاحاً فالذي يعلمه ذو اللسان الذي بلسانه نزل القرآن من تأويل القرآن هو ما وصفت من معرفة أعيان للمسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها . والموصوفات بصفات الخاصة دون

الواجب من أحكامها وصفاتها وهياتها التي خص الله بعلمها نبيه ﷺ فلا يدرك علمه إلا ببيانته دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه وبمثل ما قلنا من ذلك روى الخبر عن ابن عباس ... عن أبي الزناد قال : قال ابن عباس : التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله .

قال أبو جعفر : وهذا الوجه الرابع الذي ذكره ابن عباس من أن أحداً لا يعذر بجهالته معنى غير الإبانة عن وجوه مطالب تأويله وإنما هو خبر عن أن من تأويله ما لا يجوز لأحد الجهل به .

وقد روى بنحو ما قلنا في ذلك أيضاً عن رسول الله ﷺ خبر في إسناده نظر ...

عن الكلبي عن أبي صالح مؤلى أم هانئ عن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ قال : أنزل القرآن على أربعة أحرف حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به وتفسير تفسره العرب . وتفسير تفسره العلماء . ومتشابه لا يعلمه إلا الله ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب (١) ...

وكما سبق أن أسلفنا فباعتبار تفسير الطبري كتاباً أصيلاً في موضوعه نجد أنه يصور التيارات الفكرية التي يزخر بها عصره بل والتي سادت العصور قبله كأن ثمة تيار قوى ينهى عن التفسير بالرأى ويتحرج منه كرد فعل عذيف لتلك النزعات العقلية أو الشطحات الباطنية التي تناولت تفسير النص القرآني وتوجيه معانيه وفق الهوى العقلي أو المبدأ الفكري كما هو الحال مثلاً عند المعتزلة أو وفق المعتقد

المذهبي كما هو الحال عند الشيعة وهكذا يضع الطبري أمامنا تلك النصوص النقية التي تسجل النهي عن التفسير بالرأى في فصل موضوعه ، ذكر بعض الاخبار التي رويت بالنهي عن القول في تأويل القرآن بالرأى ، .

... عن سعيد بن جبير عبد ابن عباس أن النبي ﷺ قال : من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار .

... عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال : من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار .

... عن عبد الأعلى قال حدثنا سعيد بن جبير عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ : من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار .

... عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : من تكلم في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار .

عن أبي معمر قال : قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : أي أرض تظني وأي سماء تظني إذا قلت في القرآن ما لا أعلم .

عن أبي معمر قال : قال : أبو بكر الصديق رضي الله عنه : أي أرض تظني وأي سماء تظني إذا قلت في القرآن رأيي أو بما لا أعلم .

ويعقب الطبري على تلك الاخبار بقوله : وهذه الاخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا من أن ما كان من تأويل أي القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ أو بنصبه الدلالة عليه فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحق فيه فخطيء . فيما كان من فعله بقياه فيه برأيه لأن إصابته ليست إصابتة موقن أنه حق وإنما هو إصابتة خاوص وظان والقائل في دين

الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم وقد حرم الله جعل ثناؤه ذلك في كتابه على عباده فقال : و قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ، فالقائل في تأويل كتاب الله الذي لا يدرك علمه إلا ببيان رسول الله ﷺ الذي جعل الله إليه بيانه قائل بما لا يعلم وإن وافق قلبه ذلك في تأويله ما أراد الله به من معناه لأن القائل فيه بغير علم قائل على الله ما لا علم له به وهذا هو معنى الخبر الذي حدثنا به العباس بن عبد العظيم العنبري .

عن جندب أن رسول الله ﷺ قال : من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ يعني ﷺ أنه أخطأ في فعله بقلبه فيه برأيه وإن وافق قلبه ذلك عين الصواب عند الله لأن قلبه فيه برأيه ليس بقليل عالم أن الذي يقال فيه من قول حق وصواب فهو قائل على الله ما لا يعلم لإثم بفعله ما قد نهى عنه وخطر عليه (١) . وبذلك فالطبري يرى في تلك الأخبار المتخرجة من تفسير الرأي إنما هي شاهد له على ما ذهب إليه من حدود على المفسر ألا يتخطاها فالنفسير بالرأي إذن هو أن يتجاوز الإنسان المفسر حدود ما يستطيعه من تفسير النص إلى حدود أخرى النص فيها يستأثر بعلمه الله أو حدود ثمانية لا يقول فيها إلا الرسول تلك صورة لتيار ساد في عصر الطبري يمنع الرأي . وبجانبها صورة أخرى يبدو فيها منزع آخر يرغب في التفسير وله أعلامه المشهود لهم بالعلم والفقه وهذا ما يجعله الطبري موضوعاً لفصله و ذكر بعض الأخبار التي رويت في الحظ على العلم بتفسير القرآن ومن كان يفسره من الصحابة ، ويكون منها قوله :

... حدثنا الأعمش عن شقيق ابن مسعود قال : كان الرجل منا إذا تعلم عشر

آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن .

... عن عطاء عن أبي عبد الرحمن قال حدثنا الذين كانوا يقرؤنا أنهم كانوا يستقرئون من النبي ﷺ فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً .

... حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق قال : قال عبد الله والذي لا إله غيره ما نزلت آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت ولو أعلم مكان أحسداً أعلم بكتاب الله مني قتاله المطايا لانيته .

... عن الأعمش عن مسلم عن مسروق قال كان عبد الله يقرأ علينا السورة ثم يحدثنا فيها ويفسرهما عامة النهار .

... حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن شقيق قال استعمل علي ابن عباس على الحج قال فخطب الناس خطبة لو سمعها الترك والروم لاسلموا ثم قرأ عليهم سورة النور فجعل يفسرها .

... حدثنا سفيان عن الأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال قرأ ابن عباس سورة البقرة فجعل يفسرها فقال رجل لو سمعت هذا الديلم لاسلمت .

... عن جعفر عن سعيد بن جبير قال من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرج .

... حدثنا ابن عياش الأعمش قال أبو وائل ولي ابن عباس الموسم فخطبهم فقرأ على المنبر سورة النور والله لو سمعها الترك لاسلموا فقل له حدثنا به عن عاصم فسكت .

... حدثنا ابن أدریس قال سمعت الأعمش عن شقيق قال شهدت ابن عباس

وولى الموسم فقرأ سورة النور على المنبر وفسرها . لو سمعت الروم لأسمعت .
ومن هذه الاخبار الخاصة على التفسير يسوق الطبرى آيا قرآنية تعزز تلك
الايخبار ويكون من الخبر والنص الدليل القوى الذى يواجه به الطبرى تلك
الزعة التى تخرج من التفسير : قال أبو جعفر وفى حث الله عز وجل عباده على
الاعتبار بما فى آى القرآن من المواعظ والتبسيان بقوله جل ذكره لنبيه ﷺ
« كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الالباب » وقوله :
« ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون قرآنا عربيا غير
ذى عوج لعلمهم يتقون » وما أشبه ذلك من آى القرآن التى أمر الله عباده وحشهم
فيها على الاعتبار بأمثال آى القرآن والاتعاظ بمواعظه ما يدل على أن عليهم معرفة
تأويل ما لم يحجب عنهم تأويله من آيه لانه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له
ولا يعقل تأويله اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان إلا على معنى
الامر بأن يفهمه ويفقهه ثم يتدبره ويعتبر به فأما قبل ذلك فستحيل أمره يتدبره
وهو بمعناه جاهل .

... فكذلك ما فى آى كتاب الله من العبر والحكم والأمثال والمواعظ
لا يجوز أن يقال اعتبر بها إلا لمن كان بمعانى بيانه عالماً وبكلام العرب عارفاً
وإلا بمعنى الامر لمن كان بذلك منه جاهلاً أن يعلم معانى كلام العرب ثم يتدبره
بعد ويتعظ بحكمه وصنوف عبره . فإذا كان ذلك كذلك وكان الله جل ثناؤه قد
أمر عباده بتدبره وحشهم على الاعتبار بأمثاله كان معلوماً أنه لم يأمر بذلك من
كان بما يدل عليه آيه جاهلاً وإذا لم يحز أن يأمرهم بذلك إلا وهم بما يدلهم عليه
عالمون صح أنهم بتأويل ما لم يحجب عنهم عليه من آيه الذى استأثر الله بعلمه منه
دون خلقه الذى قد قدمنا صفة أنفاً عارفون . وإذا صح ذلك فسد قول من أنكر

تفسير المفسرين من كتاب الله وتنزيله ما لم يحجب عن خلقه تأويله (١) .

ويبقى بعد ذلك أن يناقش الطبري أخباراً ترتفع إلى الرسول أو تقف عند الصحابة أو تسند إلى التابعين وتلك الأخبار تدور حول معنى واحد هو الأحكام عن التفسير ولما لتلك الأخبار من تأثير له خطره في نفوس المسلمين . نرى الطبري شأن العلماء الموضوعيين يسردها أولاً مسنداً إياها إلى روايتها وهي : التي يجمعها فصل د ذكر بعض الأخبار التي غلط في تأويلها منكره القول في تأويل القرآن .

... حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت ما كان للنبي ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً تعد علمهن إياه جبريل .

... عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت لم يكن النبي ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً تعد علمهن إياه جبريل عليه السلام .

... حدثنا حماد بن زيد قال حدثنا عبيد الله بن عمر قال لقد أدركت فقهاء المدينة وأنهم ليعظمون القول في التفسير منهم سالم بن عبد الله والقاسم ابن محمد وسعيد بن المسيب ونافع .

حدثنا مالك بن أنس عن يحيى بن سعيد قال سمعت رجلاً يسأل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن فقال : لا أقول في القرآن شيئاً ... أخبرني مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال أنا لا أقول في القرآن شيئاً .

... سمعت الليث يحدث عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب أنه كان لا يتكلم إلا في المعلوم من القرآن .

... عن ابن سيرين قال : سألت عبيدة السلماني عن آية قال عليك بالسداد فقد ذهب الذين عملوا فيما أنزل القرآن .

... عن أيوب وابن عون عن محمد قال : سألت عبيدة عن آية من القرآن فقال ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل القرآن اتق الله وعليك بالسداد .

... عن أيوب عن أبي مليكة أن ابن عباس سئل عن آية لو شئنا منها بعضكم لقال فيها فإني أن يقول .

... عن مهدي بن ميمون عن الوليد بن مسلم قال : جاء طاق بن حبيب إلى جندب بن عبد الله فسأله عن آية من القرآن فقال له : أخرج عليك إن كنت مسلماً لما قلت عني أو قال أن تجالسني .

حدثنا عبد الله بن شاذب قال حدثني يزيد بن أبي يزيد قال كنا لسأل سعيد ابن المسيب عن الحلال والحرام وكان أعلم الناس وإذا سأله عن تفسير آية من القرآن سكك كان لم يسمع .

... أخبرنا شعبة عن عمرو بن مرة قال سألت رجل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن فقال لا تسألني عن آية من القرآن وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه يعني عكرمة .

... عن شعبة عن عبد الله بن أبي السفر قال : قال الشعبي والله ما من آية إلا قد سألت عنها ولكنها الرواية عن الله .

... حدثنا ابن علية عن صالح يعني ابن مسلم قال حدثني رجل عن الشعبي قال ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت : القرآن والروح والرأى وما أشبهه ذلك من الأخبار ...

ويناقش الطارى تلك الاخبار بادئاً بما أسند إلى الرسول يقول :

(١) أما الخبر الذى روى عن رسول الله ﷺ أنه لم يكن يفسر من القرآن شيئاً إلا آياً تعد . فإن ذلك مصحح ما قلنا من القول فى الباب الماضى قبل وهو أن من تأويل القرآن ما لا يدرك عليه إلا ببيان الرسول ﷺ وذلك يفصل جل ما فى آية من أمر الله ونهيه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وسائر معانى شرائع دينه الذى هو بحمل فى ظاهر التنزيل وبالعباد إلى تفسيره الحاجة لا يدرك علم تأويله إلا ببيان من عند الله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أشبه ذلك مما تحويه آى القرآن من سائر حكمه التى جعل الله بيانه لحلقه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يعلم أحد من خلق الله تأويل ذلك إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بتعليم الله إياه ذلك يوحى إليه أما مع جبريل أو مع من يشاء من رسله إليه فذلك هو الآى التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسرها لأصحابه بتعليم جبريل إياه ومن لا شك آى ذوات عدد ومن آى القرآن ما قد ذكرنا أن الله جل ثناؤه استأثر بعلم تأويله فلم يطلع على علمه ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا ولكنهم يؤمنون بأنه من عنده وأنه لا يعلم تأويله إلا الله فأما ما لا بد للعباد من عام تأويله فقد بين لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم ببيان الله ذلك له بوحى مع جبريل وذلك هو المعنى الذى أمره الله ببيانه لهم فقال له جل ذكره : « وأنزلنا إليك الذكر اتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون » ولو كان تأويل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان لا يفسر من القرآن شيئاً إلا آياً تعد وهو ما يسبق إليه أو هام أهل الغباء من أنه لم يكن يفسر من القرآن إلا القليل من آيه واليسير من حروفه كان إنما أنزل إليه صلى الله عليه وسلم الذكر ليترك للناس — بيان ما أنزل إليهم لا ليعين لهم ما نزل إليهم . وفى أمر الله جل ثناؤه نبيه صلى الله عليه وسلم ببلاغ

ما أنزل إليه وأعلامه إياه إنه إنما نزل إليه ما أنزل ليبين للناس ما نزل إليهم وقيام الحجة على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بلغ فأدى ما أمره الله ببلاغه وأدائه على ما أمره به وصحة الخبر عن عبد الله بن مسعود لقياه كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعلم معانيهن والعمل بهن ما ينبت عن جهل من ظن أو توهم أن معنى الخبر الذي ذكرناه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن يفسر من القرآن شيئاً إلا أيا تعد هو أنه لم يكن يبين لأمته من تأويله إلا اليسير القليل منه هذا مع ما في الخبر الذي روى عن عائشة من الصلة التي في إسناده التي لا يجوز معها الاحتجاج به لأحد من عالم صحيح سند الآثار وفاسدها في الدين لأن راوية عن لا يعرف في أهل الآثار وهو جعفر بن محمد الزبيرى .

وبهذا فالطبرى يحصر المناقشة في مجال ما لله من حدود وما لرسوله من حدود وما للعباد من حدود في تفسير القرآن ويرى أن ثمة آيات معدودات استأثر بعلمها الله وآيات أخر معدودات وقف الله رسوله على تفسيرها وبيانها وثمة مجالات في آي كثيرة من القرآن للعباد الذين أخذوا بأسباب الثقافة التفسيرية . وبهذا التكرار الملمح على الفكرة التي سبق للطبرى بيانها في خطئه العامة للتفسير ينبه في آخر الأمر إلى ما في الخبر المرفوع إلى الرسول من علة مضاعفة لإسناده ويبقى عليه بعدئذ أن يناقش ما يذكر عن الصحابة والتابعين من أحجام عن التفسير فيقول مواصلاً مناقشته :

(ب) وأما الأخبار التي ذكرناها عن ذكرناها عنه من التابعين بإحجامه عن التأويل فإن فعل من فعل ذلك منهم كفعل من أحجم منهم عن الفتيا في النوازل والحوادث مع إفراده بأن الله جل ثناؤه لم يقبض نبيه إليه إلا بعد إكمال الدين به لعباده وعليه بأن لله في كل نازلة وحادثة حكماً موجوداً ينص أو دلالة فلم

يكن إحجامه عن القول في ذلك إحجام جاحد أن يكون لله فيه حكم موجود بين أظهر عباده ولكن إحجام خائف أن لا يبلغ اجتهاده ما كف الله العلماء من عباده فيه فكذلك معنى إحجام من أحجم عن القيل في تأويل القرآن وتفسيره من العلماء الساف إنما كان إحجامه عنه حذار أن لا يبلغ أداء ما كلف من إصابت صواب القول فيه لا على أن تأويل ذلك محجوب عن علماء الأمة غير موجود بين أظهرهم (١) .

وليس إذن تخرج الصحابة أو التابعين عن التفسير إلا باباً من أبواب التورع وخشية الخطأ عند التفسير وبهذا يرد الطبري ذلك الرأي المتضخم المانع للتفسير إلى حجمه الطبيعي في ضوء المناقشة الفكرية المزنة.

وحين يتحرك الطبري في تفسيره في دائرة المأثور المروى يكون من الحق على منهجه الموضوعي أن يعرض لنا صورة المفسرين النقليين في مرآة النقد وهذا المنهج أصيل عند المحدثين فهم يرحلون أو يعدلون رواية الحديث ولقد قام الطبري بمهمة عظيمة في تاريخ التفسير فإذا كان مالك بن أنس قد أفرد أحاديث الفقه وبوبها على أبوابه المعروفة في كتابه الموطأ وإذا كان كتاب الطبقات والسير قد أفردوا الأحاديث التي تترجم لسيرة الرسول وأحداث الإسلام وآخرون أفردوا الأحاديث التي تترجم للصحابة والتابعين في كتب الطبقات . إذا كان ذلك كله هو الحال في ميدان الثقافة الإسلامية فإن الطبري قد قام بفرد أحاديث التفسير وينخل تلك الأحاديث بادئاً عمليته النقدية تلك بإعطاء صورة عامة عن أحكام صدرت لصالح أو ضد المفسرين النقبائين السابقين عليه وكان ذلك موضوع فصله وذكر الأخبار عن الساف فيمن كان من قدماء المفسرين محموداً عليه بالتفسير ومن كان منهم مذموماً عليه بذلك .

يبدأه بذكر المحمود أمرهم في التفسير وهم ابن عباس ومجاهد يقول تلك الأحكام عنهم . . . عن مسلم قال : قال عبد الله (أى ابن مسعود) نعم ترجان القرآن ابن عباس . وحديثان عن مسروق عن ابن مسعود مثل السابق .

عن عثمان المكي عن أبي مليكة قال : رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه الواحد فيقول له ابن عباس أكتب قال : حتى سأله عن التفسير كله .

. . . عن أبان بن صالح عن مجاهد قال : عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منها وأسأله عنها .

. . . عن أبي بكر الحنفي قال سمعت سفیان الثوري يقول إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به .

وأما الضحاك وأبو صالح باذان والسدي والكلبي فعلى تفسيرهم مأخذ :

. . . عن شعبة عن عبد الملك بن ميسرة قال لم يلق الضحاك ابن عباس وإنما لقي سعيد بن جبير بالري وأخذ عنه التفسير .

. . . عن شعبة عن مشاش قال قلت للضحاك سمعت من ابن عباس شيئاً ؟ قال لا :

. . . حدثنا زكريا قال كان الشعبي يمر بابي صالح باذان فيأخذ بأذنه فيعركها ويقول تفسر القرآن وأنت لا تقرأ القرآن .

. . . حدثني سعيد بن جبير عن ابن عباس والله يقضى بالحق قادر على أن يجزى بالحسنة الحسنة وبالسيدة السيئة إن الله هو السميع البصير قال الحسين فقلت للأعمش حدثني به الكلبي إلا أنه قال أن الله قادر أن يجزى بالسيدة السيئة وبالحسنة هشرأ فقال الأعمش لو أن الذي عند الكلبي عندي ما خرج مني بمحقير .

... عن صالح بن مسلم قال مر الشعبي على السدي وهو يفسر فقال لأن يضرب
على أمتك بالطبل خير لك من مجلسك هذا .

... عن مسلم بن عبد الرحمن النخعي قال كنت مع إبراهيم فرأى السدي
فقال أما أنه يفسر تفسير القوم .

ومن الطبيعي في مجال النقد أن تتخالف الآراء فإذا كان منزع الكلي في التفسير
لا يعجب قوماً فإن لآخرين فيه غير هذا الرأي .

... سمعت سعيد بن بشير يقول عن قتادة قال : ما أرى أحداً يجرى مع
الكلي في التفسير في عنان .

ولن يعطينا الطبري رأياً في هذا المجال لأنه ليس من أصحاب الأقوال المرسلة
ولاً الآراء الجملة سنجد نقده لهؤلاء المفسرين وغيرهم في مواطن تفسيرهم لنصوص
القرآن أي أنه ينقد هؤلاء المفسرين نقداً موضعياً وينثر ذلك النقد في خلال أجزائه
الثلاثين من تفسيره على أنه يختم ذلك الإطار الجميل الذي يحيط صورة التفسير
منذ البداية وتتقاسم تفصيلاتها حدود ثلاث حد ما لله وحد ما للرسول وحد
ما لأهل الكفاية من العباد وفي هذا الحد الأخير ننبين أن الطبري يوضح الثقافة
التي ينبغي أن يركز عليها مفسر القرآن يقول الطبري : قد قلنا فيما مضى من كتابنا
هذا في وجوه تأويل القرآن وأن تأويل جميع القرآن على أوجه ثلاثة أحدها
لا سبيل إلى الوصول إليه وهو الذي استأثر بعلمه وحجب عنه عن جميع خلقه
وهو أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة التي أخبر الله في كتابه أنها كائنة مثل
وقت قيام الساعة ووقت نزول عيسى بن مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها
والنفخ في الصور وما أشبه ذلك والوجه الثاني ما خص الله بعلم تأويله بنبيه
صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته وهو ما فيه مما يحتاج إلى علم تأويله والثالث

منها ما كان عليه عند أهل اللسان الذى نزل به القرآن وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه لا يوصل إلى عام ذلك إلا من قبلهم فإذا كان ذلك فأحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل القرآن الذى إلى علم تأويله للعباد سبيل أو ضلالتهم حجة فيما تأول وفسر من كان تأويله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه أما من وجه النقل المستفيض فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض وأما من وجه نقل العدول لاثبات فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحته وأوضحهم برهاناً فيما ترجموه من ذلك بما كان مدركاً عليه من قبل جهة اللسان أما بالشواهد من أشعارهم السائرة وأما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة كائنات كان ذلك المتأول والمفسر بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة (١) .

وهكذا نجد الطبرى يريد المفسر أن يكون امتداداً لمدرسة ابن عباس في التفسير التى تستعين باللغة وتستعين بالنص الأدبى العربى فى أسلوبه ولا تخرج بهذه الاستعانة عن حد المأثور المروى .

ويحرص الطبرى عند آية يكثر حول تفسيرها الرأى فيحصره فى المجال الذى حددته فى خطته العامة للتفسير ذاكراً فى البداية آراء المفسرين كطريقته فى عرض وجهات النظر المختلفة ثم يذهب إلى ترجيح رأى يؤكد فيه تلك الفكرة التى ما يفتأ يعاود التنبيه إليها والتركيز على التذكير بها يقول :

... وقد اختلفت أهل التأويل فى تأويل قوله منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات وما المحكم من أى الكتاب وما المتشابه منه ؟

١ — فقال بعضهم المحكمات من أى القرآن المعمول بهن وهن الناصحات أو

المثبتات الأحكام والمتشابهات من آية المتروك للعمل بين المنسوخات . ذكر من قال ذلك :

... العوام عن حدثه عن ابن عباس في قوله منه آيات محكمات قال هي الثلاث الآيات التي ههنا قل تعالوا أتت ما حرم ربكم عليكم إلى ثلاث آيات والتي في بني إسرائيل وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه إلى آخر الآيات .

... عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب . المحكمات ناسخه وحلله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به . قال وأخر متشابهات والمتشابهات منسوخه ومقدمة ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به . محمد بن سعد قال حدثني أبي ، قال ثني عمي قال ثني أبي عن أبيه عن ابن عباس في قوله هو الذي أنزل عليك الكتاب إلى وأخر متشابهات فالمحكمات التي هي أم الكتاب الناسخ الذي يدان به ويعمل به . والمتشابهات هن المنسوخات التي لا يدان بهن .

... عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ . هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب إلى قوله : كل من عند ربنا . أما الآيات المحكمات فهن الناسخات التي يعمل بهن وأما المتشابهات فهن المنسوخات .

... معنيد عن قتادة هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب . والمحكمات الناسخ الذي يعمل به ما أحل الله فيه حلله وحرم فيه حرامه وأما المتشابهات فالممنسوخ الذي لا يعمل به ويؤمن به .

... معمر عن قتادة في قوله آيات محكمات قال المحكم ما يعمل به .

... ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات

محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . قال المحكمات الناسخ الذي يعمل به والمتشابهات المنسوخ الذي لا يعمل به ويؤمن به .

... عن جوير عن الضحاك في قوله آيات محكمات هن أم الكتاب . قال للناسخات وأخر متشابهات قال ما نسخ وترك يتلى .

... سلة بن نبيط عن الضحاك بن مزاحم قال : المحكم ما لم ينسخ وما تشابه منه نسخ .

... جوير عن الضحاك في قوله آيات محكمات هن أم الكتاب قال الناسخ وأخر متشابهات قال المنسوخ .

... عبيد بن سليمان قال سمعت الضحاك يقول في قوله منه آيات محكمات يعني للناسخ الذي يعمل به وأخر متشابهات يعني المنسوخ يؤمن به ولا يعمل به .
... سلة عن الضحاك منه آيات محكمات قال : ما لم ينسخ وأخر متشابهات قال ما قد نسخ .

٢ — وقال آخرون المحكمات من آى الكتاب ما أحكم الله فيه بيان حلاله وحرامه والمتشابه منه ما أشبه بعضه بعضاً في المعاني وإن اختلفت ألفاظه . ذكر من قال ذلك :

... عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله منه آيات محكمات ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضاً وهو مثل قوله : وما يضل به إلا الفاسقين ومثل قوله : كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ومثل قوله : والذين اهتدوا زادهم هدى وآنام تقواهم .
... شبل عن أبي نجيح عن مجاهد مثله .

٣ — وقال آخرون المحكمات من آى الكتاب ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد والمتشابه منها ما احتمل من التأويل أوجبها . ذكر من قال ذلك :

... محمد بن جعفر بن الزبير هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ليس لها تحريف
ولا تحريف عما وضعت عليه وأخر متشابهة في الصدق لمن تحريف وتحريف
وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام لا يصرفن إلى الباطل
ولا يحرفن عن الحق .

٤ - وقال آخرون معنى المحكم ما أحكم الله فيه من آى القرآن وقصص الأمم
ورسلهم الذين أرسلوا إليهم متصلة ببيان ذلك لمحمد وأمته والمتشابه هو ما اشتهت
الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور فقصة باتفاق الألفاظ واختلاف
المعاني وقصة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني ذكر من قال ذلك :

... أخبرنا ابن وهب قال قال ابن إزید وقرأ كتاب أحكمت آياته ثم
فصلت من لدن حكيم خبير . قال وذكر حديث رسول الله ﷺ في أربع وعشرين
آية منها وحديث نوح في أربع وعشرين آية منها ثم قال تلك من أنباء الغيب ثم
ذكر : وإلى عاد فقرأ حتى بلغ واستغفروا ربكم ثم مضى ثم ذكر صالحاً وإبراهيم
ولوطاً وشعيباً وفرغ من ذلك وهذا يقين ذلك يقين أحكمت آياته ثم فصلت .
قال والمتشابه ذكر موسى في أمكنة كثيرة وهو متشابه وهو كله معنى واحد
ومتشابه - أسلك فيها أحمل فيها أسلك يدك أدخل يدك حية تسمى ثعبان مبین .
قال ثم ذكر هوداً في عشر آيات منها . وصالحاً في ثمانى آيات منها وإبراهيم في
ثمانى آيات أخرى . ولوطاً في ثمانى آيات منها . وشعيباً في ثلاث عشرة آية .
وموسى في أربع آيات . كل هذا يقضى بين الأنبياء وبين قومهم في هذه السورة
فانتهى ذلك إلى مائة آية من سورة هود ثم قال : ذلك من أنباء القرى نقصه
عليك منها قائم وحصيد . وقال في المتشابه من القرآن من يرد الله به البلاء
والضلالة يقول ما شأن هذا لا يكون هكذا . وما شأن هذا لا يكون هكذا .

هـ - وقال آخرون بل المحكم من آى القرآن ما عرف العلما . تأويله وفهموا معناه وتفسيره والمتشابه ما لم يكن لاحد إلى علمه سبيل عما استأثر الله بعلمه دون خلقه وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى بن مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها وقيام الساعة وفناء الدنيا وما أشبه ذلك فإن ذلك لا يعلمه أحد . وقالوا إنما سمي الله من آى الكتاب المتشابه الحروف المقطعة التى فى أوائل بعض سور القرآن من نحو ألم والمص والمر والر وما أشبه ذلك لأنهن متشابهات فى الالفاظ وموافقات حروف حساب الجمل . وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طمعوا أن يدركوا من قبلها معرفة مدة الإسلام وأهله ويعلموا نهاية أجل محمد وأمه . فأكذب الله أحذوثهم بذلك وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها وأن ذلك لا يعلمه إلا الله وهذا قول ذكر عن جابر بن عبد الله بن رباب أن هذه الآية نزلت فيه . وقد ذكرنا الرواية بذلك عنه وعن غيره ممن قال نحو مقالته فى تأويل ذلك فى تفسير قوله ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه ، ومن هذا العرض ينتمى إلى فكرته .

وهذا القول الذى ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية وذلك أن جميع ما أنزل الله عز وجل من آى القرآن على رسوله ﷺ فإنما أنزله عليه بياناً له ولأمته وهدى للعالمين وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل . فإذا كان ذلك كذلك فكل ما فيه لخلقه إليه الحاجة وإن كان فى بعضه ما بهم عن بعض معانيه الغنى وإن اضطرت له الحاجة إليه فى معان كثيرة وذلك كقول الله عز وجل : يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً . فأعلم النبي ﷺ أمته أن تلك الآية التى أخبر الله جل ثناؤه عباده أنها إذا جاءت لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك هي طلوع الشمس

من مغربها فالذى كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم منهم بوقت نفع التوبة بصحته بغير تحديده بعد بالستين والشهور والأيام فقد بين الله ذلك لهم بدلالة الكتاب وأوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ مفسراً . والذى لا حاجة لهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التى بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا وذلك هو العلم الذى استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم وذلك وما أشبهه هو المعنى الذى طلبت اليهود معرفته في مدة محمد ﷺ وأمه من قبل قوله الم ، المص ، الر ، الخ ونحو ذلك من الحروف المقطعة المتشابهات التى أخبر الله جل ثناؤه أنهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله وأنه لا يعلم تأويله إلا الله . فإذا كان المتشابه هو ما وصفنا فكل ما عداه فمحكم لأنه لن يخلو من أن يكون محكما بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد وقد استغنى بسماعه عن بيان مبيته أو يكون محكما وإن كان ذا وجوه وتأويلات وتصرف في معان كثيرة فالدلالة على المعنى المراد منه أما من بيان الله تعالى ذكره عنه أو بيان رسوله ﷺ لأمه وإن يذهب علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بينا (١) .

تأنيداً : النطيس : العمل :

١ - في القراءة :

أما وقد خالصنا من هذا العرض الحى لفكر الطبرى وتصوره للتفسير فإن علينا أن نتبع تطبيقه العمل لهذا الفكر على آى القرآن ونبدأ بالقراءة ولا يخفى أن قراءة اللفظ على نمط معين من ترتيب الحروف وضبط هذه الحروف ضبطاً

خاصاً كل ذلك قد يوجه المعنى وجهات أخرى إذا ما اختلف ترتيب تلك الحروف أو حركات الضبط في هذه اللمظة عينها ومن هنا اهتمام المفسرين بالقراءة لصلتها الوثقى بالمعنى . ومنذ أول الأمر نجد تلك الخصيصة الكبرى التي لا تفارق منهج الطبرى في أى موطن من المواطن حرصه على الإجماع وعلى اتباع الإجماع ففى القراءات أمامه تراث سابق من قراءة المقرئين عليه أن يختار من بينه ويعمل لهذا الاختيار تعليلاً علياً ولنمثل :

(١) فأساس اختياره الأول للقراءة الاجماع ففى موضع من سورة التوبة يقول الطبرى : واختلفت القراءة فى قراءة قوله : **لأنهم لا إيمان لهم** ، فقرأه قراءة الحجاز والعراق وغيرهم : **لأنهم لا إيمان لهم** ، بفتح الالف من **إيمان** بمعنى لا عهد لهم ، على ما قد ذكرنا من قول أهل التأويل فيه . وذكر عن الحسن البصرى أنه كان يقرأ ذلك : **لأنهم لا إيمان لهم** ، بكسر الالف ، بمعنى لا إسلام لهم .

وقد يتوجه لقراءته كذلك وجه غير هذا . وذلك أن يكون أراد بقراءته ذلك كذلك : **أنهم لا أمان لهم** : أى لا تؤمنوهم ، ولكن اقتلوهم حيث وجدتموهم = كأنه أراد المصدر من قول القائل : **دأمنت فأنأ أومنه إيماناً** .

قال أبو جعفر : والصواب من القراءة فى ذلك ، الذى لا أستجيز القراءة بغيره قراءة من قرأ بفتح **الالف** ، دون كسرها ، لاجتماع الحجة من القراءة على القراءة به ، ورفض خلافه ، ولاجتماع أهل التأويل على ما ذكرت من أن تأويله لا عهد لهم = ود الإيمان ، التى هى بمعنى العهد ، لا تكون إلا بفتح **الالف** ، لأنها جمع يمين كانت على عقد بين المتواعدين^(١) .

(١) تفسير الطبرى ١٤٨ ص ١٥٧ تحقيق محمود شاكر طبعة دار المعارف سنة ١٩٥٨

على هذا الأساس نفسه يبنى اختياره القراءة في موضع ثان من سورة التوبة
فنجده يقول : واختلفت القراءة في قراءة قوله : « ما كان للشركين أن يعمرُوا
مساجد الله ، فقرأ ذلك عامة قراءة أهل المدينة والكوفة ، مساجد الله على الجماع .
وقرأ ذلك بعض المكيين والبصريين » مسجد الله ، على التوحيد بمعنى
المسجد الحرام .

قال أبو جعفر : وهم جميعاً يجمعون على قراءة قوله : « إنما يعمر مساجد الله ،
على الجماع لأنه إذا قرئ كذلك ، احتمل معنى الواحد والجماع ، لأن العرب قد
تذهب بالواحد إلى الجماع وبالجماع إلى الواحد ، كقولهم : « عليه ثوب
أخلاق (١) » .

(ب) واقد يكون الاختلاف في القراءة طفيفاً لكن الطبري يبنى اختياره
قراءة بعينها لما يتحقق بتلك القراءة من استيفاء المعنى ففي تأويل قوله تعالى :
« ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله
إلا أنا فاتقون » .

يقول الطبري : اختلفت القراء في قراءة قوله ينزل الملائكة . فقرأ ذلك عامة
قراء المدينة والكوفة ينزل الملائكة بالياء وتشديد الزاي ونصب الملائكة بمعنى
ينزل الله الملائكة بالروح .

وقرأ ذلك بعض البصريين وبعض المكيين ينزل الملائكة بالياء وتخفيف الزاي
ونصب الملائكة وحكي عن بعض الكوفيين أنه كان يقرؤه تنزل الملائكة بالتاء
وتشديد الزاي والملائكة بالرفع على اختلاف عنه في ذلك . وقد روى عنه موافقة
سائر قراء بلده .

(١) س ١٦٦ ، س ١٦٧ نفس المصدر السابق .

وأولى القراءات بالصواب في ذلك عندى قراءة من قرأ ينزل الملائكة بمعنى ينزل الله ملائكة . وإنما اخترت ذلك لأن الله هو المنزل ملائكته بوحيه إلى رسوله بإضافة فعل ذلك إليه أولى وأحق واخترت ينزل بالتشديد على التخفيف لأنه تعالى ذكره كان ينزل من الوحي على من نزله شيئاً بعد شيء . والتشديد به إذ كان كذلك معناه أولى من التخفيف (١) .

ولا نمضى في التمثيل إلى أبعد من هذا فأساس اختيار القراءة عند الطبرى واضح هو يختار القراءة المجمع عليها والتي يتأكد بها قوة المعنى .

٢ - في التفسير بالمأثور :

وحين يكون أمام الطبرى ترات هائل من التفسير بالمأثور يكون من الحق على الطبرى أن ينخل هذا التراث وأن يستخدم في سبيل ذلك مقاييس تبدأ من النقد الخارجى وتنتهى إلى النقد الداخلى . فشلا التفسير التى يرتفع إسنادها إلى الرسول أو تلك التى يقف بها الإسناد عند الصحابة أو ينقطع بها الإسناد إلى التابعين (٢) يمكن للطبرى أن يستخدم مقاييس المحدثين فى الجرح والتعديل فينبه إلى ما قد يكون فى الرواة من مغامر وقد مضت أمثلة لذلك فى مواضع من حديثنا عن فكر الطبرى النظرى وإنما الذى يهمنا حقاً والذى نقف عنده هو أن الطبرى ينقد من الداخلى الروايات النقلية وسنشير إلى ذلك النقد فيما يلى . على كل حال فإن الطبرى يسجل لنا أولاً ذلك التراث النقلى فى التفسير ثم يعمل عمله فى ذلك التراث .

(١) تفسير الطبرى ١٤ ص ٥٣

(٢) يورد ابن الصلاح مناقشة عما قبل من أن تفسير الصحابى حديث مستند فأنها ذلك فى تفسير يتعاقب بسبب نزول آية يخبر به الصحابى أو نحو ذلك . . فأما سائر تفاسير الصحابة التى لا تشمل على إضافة شيء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعدودة من الموقوفات .
واقعة أعلم . مقدمة ابن الصلاح ص ٢٤ .

(١) فعند ما يعرض الطبرى التفسير آيات سورة البقرة : وفيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ، .
الروايات النقلية في تفسيرها ومن بينها ما يذكره الطبرى بهذا التسلسل :
... (والآخر ما حدثني به موسى بن هرون قال حدثنا عمر وقال حدثنا أسباط عن السدى في خبر ذكره أبى مالك وعن أبى صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود عن ناس من أصحاب النبى ﷺ ...) (١) .

ويتوالى عرض الطبرى لكثير من الروايات ثم يختمه بالتوقف عند تلك الروايات المنسوبة إلى ابن عباس وابن مسعود شاكاً في إسنادها :

(وقد ذكرنا الخبر الذى روى عن ابن مسعود وابن عباس أنهما كانا يقولان أن المنافقين كانوا إذا حضروا مجلس رسول الله ﷺ أدخلوا أصابعهم في آذانهم فرقاً من كلام رسول الله ﷺ أن ينزل فيها شيء أو يذكروا بشيء فيقتلوا فإن كان ذلك صحيحاً ولست أعلمه صحيحاً إذ كنت بإسناده مرتاباً فإن القول الذى روى عنهما هو القول وأن يكن غير صحيح فأولى بتأويل الآية ما قلنا) (٢) .

(ب) أما نظره للروايات التفسيرية ونقده لها من الداخل فسمه غالباً على تفسيره وهو لب عمله النقدي في التفسير بالمأثور وهذا مثال لنقصه روايتين متخالفتين عن أبى هريرة يبدأها بذكر الآية : وكيف يكون المشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين ، ويعقبها بتفسيره : فهو لاء مشركون ، وقد أمر الله نبيه

(١) تفسير الطبرى ج ١ ص ١١٨ .

(٢) تفسير الطبرى ج ١ ص ١٢٠ .

ﷺ والمؤمنين بالاستقامة لهم في عهدهم ما استقاموا لهم بترك نقض صلحهم ،
وترك مظاهرة عدوهم عليهم .

وبعد ، ففي الاخبار المتظاهرة عن رسول الله ﷺ : أنه حين بعث علياً رحمه
الله عليه براءة إلى أهل اليهود بينه وبينهم ، أمره فيما أمره أن ينادى به فيهم :
« ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فعهد له إلى مدته » .

أوضح الدليل على صحة ما قلنا . وذلك أن الله لم يأمر نبيه ﷺ بنقضه عهد
قوم كان عاهدكم إلى أجل فاستقاموا على عهدكم بترك نقضه ، وأنه إنما أجل
أربعة أشهر من كان قد نقض عهده قبل التأجيل ، أو من كان له عهد إلى أجل غير
محدد . فأما من كان أجل عهده محدداً ، ولم يجعل بنقضه على نفسه سبيلاً فإن
رسول الله ﷺ كان بإتمام عهده إلى غاية أجله ماوراء . وبذلك بعث مناديه
ينادى به في أهل الموسم من العرب . ويعزز تفسيره بذكر الروايات النقلية التي
يجمع تفسيره بحملها متلبساً عند ما تعارض من روايات عن أبي هريرة فيقول .

حدثنا أحمد بن إسحق قال ، حدثنا أبو أحمد قال ، حدثنا قيس ، عن مغيرة ،
عن الشعبي قال ، حدثني محرو بن أبي هريرة ، عن أبي هريرة قال : كنت مع علي
رحمة الله عليه حين بعث النبي ﷺ ينادى . فكان إذا صحل صوته ناديت . قلت
بأى شيء كنتم تنادون ؟ قال بأربع : لا يطف بالكعبة عريان ، ومن كان له عند
رسول الله ﷺ عهد فعهد له إلى مدته ولا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة . ولا يحج
بعد عامنا هذا مشرك .

حدثني محمد بن عمرو قال ، حدثنا عفان قال ، حدثنا قيس بن الربيع قال حدثنا
الشييباني ، عن الشعبي قال : أخبرنا المحرو بن أبي هريرة عن أبيه قال : كنت مع

على رضى الله عنه ، فذكر نحوه إلا أنه قال : ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فعده إلى أجله .

قال : أبو جعفر وقد حدث بهذا الحديث شعبة فنخالف قيساً في الأجل .
فحدثني يعقوب بن إبراهيم ومحمد بن المثنى قالا ، حدثنا عثمان بن عمر قال حدثنا شعبه ، عن المغيرة ، عن الشعبي ، عن المحرر بن أبي هريرة عن أبيه قال : كنت مع على حين بعث رسول الله ﷺ براءة إلى أهل مكة ، فكنت أنادى حتى صعل صوتى . فقلت : بأى شيء كنت تنادى ؟ قال : أمرنا أن تنادى : أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن ، ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فأجله إلى أربعة أشهر ، فإذا حل الأجل فإن الله برىء من المشركين ورسوله ، ولا يطف بالبيت حريان ولا يحج بعد العام مشرك .

قال أبو جعفر : وأخشى أن يكون هذا الخبر وهما من ناقله في الأجل ، لأن الأخبار متظاهرة في الأجل بخلافه ، مع خلاف قيس شعبة في نفس هذا الحديث على ما بينته (١) .

(٢) والطبرى يضع في المرتبة الأولى من هذا التراث التفسيرى ما صحت نسبته إلى الرسول ويقدمه على ما قد يجوز في الآية من تفسير يحتمله ظاهرها القريب ولنسمع إلى مناقشته :

... عن إسماعيل بن سميع عن أبي رزين قال : أتى النبى ﷺ رجل فقال : يا رسول الله أرايت قوله : الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان فأين الثالثة ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان هي الثالثة .

... إسباط عن السدى في قوله : فأمسك بمعروف أو تسريح بإحسان إذا طلق واحدة أو اثنتين أما أن يمسك ويمسك يراجع بمعروف وأما سكت عنها حتى تنقضي عدتها فتكون أحق بنفسها .

... جويبر عن الضحاك في قوله : الطلاق مرتان فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان قال يعني تطليقتين بينهما مراجعة فأمر أن يمسك أو يسرح بإحسان قال فإن هو طلقها ثالثة فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره . وكان قائل هذا القول الذى ذكرناه عن السدى والضحاك ذهبوا إلى أن معنى الكلام الطلاق مرتان فإمسك في كل واحدة منهما لمن بمعروف أو تسريح لمن بإحسان .

وهذا مذهب مما يحتمله ظاهر التنزيل لولا الخبر الذى ذكرته عن النبي ﷺ الذى رواه إسماعيل بن سميع عن أبي رزين فإن الخبر عن رسول الله ﷺ أولى بنا من غيره (١) .

(د) أما إذا كانت الروايات النقلية لغير الرسول فإن الطبرى يقف منها موقف المرجح ولناخذ مثلاً عند آيتى التوبة : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين . فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزى الكافرين » ، موقفه من اختلاف الآراء فى تفسيرها فهو يذكر الآراء بحملة ثم مفصلاً أصحابها ورواياتهم ولنتعقبه حين يقول : وقد اختلف أهل التأويل فىمن برى الله ورسوله إليه من العهد الذى كان بينه وبين رسول الله من المشركين ، فأذن له فى السياحة فى الأرض أربعة أشهر .

• فقال بعضهم : هم صنفان من المشركين : أحدهما كانت مدة العهد بينه وبين

رسول الله ﷺ أقل من أربعة أشهر ، وأهل بالسياسة أربعة أشهر . والآخر منهما : كانت مدة عهده بغير أجل محدود ، فقصر به على أربعة أشهر ليرتاد لنفسه ، ثم هو حرب بعد ذلك لله ولرسوله وللمؤمنين يقتل حينما أدرك ويؤسر إلا أن يتوب . ذكر من قال ذلك ...

• وقال آخرون بل كان لإمهال الله عز وجل بسياسة أربعة أشهر من كان من المشركين بينه وبين رسول الله ﷺ عهد فأما من لم يكن له من رسول الله عهد ، فإنما كان أجله خمسين ليلة ، وذلك عشرون من ذى الحجة والمحرم كله . قالوا وإنما كان ذلك كذلك ، لأن أجل الذين لا عهد لهم كان إلى السلاخ الأشهر الحرم كما قال الله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم . (١) قالوا : والنداء ببراءة كان يوم الحج الأكبر وذلك يوم النحر في قول قوم ، وفي قول آخرين يوم عرفة ، وذلك خمسون يوماً . قالوا وأما تأجيل الأشهر الأربعة ، فإنما كان لأهل العهد بينهم وبين رسول الله ﷺ من يوم نزلت براءة . قالوا : ونزلت في أول شوال ، فكان انقضاء مدة أجلهم ، السلاخ الأشهر الحرم وقد كان بعض من يقول هذه المقالة يقول : ابتداء التأجيل كان للفريقتين واحداً أعني الذى له العهد ، والذى لا عهد له غير أن أجل الذى كان له عهد كان أربعة أشهر والذى لا عهد له انسلخ الأشهر الحرم ، وذلك انقضاء المحرم ذكر من قال ذلك ...

• وقال آخرون : كان ابتداء تأخير المشركين أربعة أشهر وانقضاء ذلك لجميعهم ، وقتاً واحداً . قالوا : وكان ابتداءه يوم الحج الأكبر ، وانقضاءه انقضاء عشر من ربيع الآخر . ذكر من قال ذلك ...

وقال آخرون ممن قال : « ابتداء الاجل لجميع المشركين وانقضاؤه كان واحداً » .
كان ابتداءه يوم نزلت براءة وانقضاء الاشهر الحرم ، وذلك انقضاء المحرم .
ذكر من قال ذلك .

وقال آخرون : إنما كان تأجيل الله الاشهر الاربعة للمشركين في السياحة لمن
كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد مدته أقل من أربعة أشهر . أما من كان له عهد
مدته أكثر من أربعة أشهر ، فإنه أمر ﷺ أن يتم له عهده إلى مدته . ذكر من
قال ذلك ...

ويختتم المناقشة بما يراه هو أولى بالترجيح من بين تلك الآراء التي عرضها
وهو بهذا ليس جماعاً وإنما صاحب شخصية تطالعك من بين التراث الذي ينقله
يقول الطبري . وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال : الاجل الذي
جعله الله لأهل العهد من المشركين ، وأذن لهم بالسياحة فيه بقوله : « فسيحوا
في الأرض أربعة أشهر » ، وإنما هو لأهل العهد الذين ظاهروا على رسول الله ﷺ
ونقضوا عهدهم قبل انقضاء مدته . فأما الذين لم ينقضوا عهدهم ولم يظاهروا
عليه فإن الله جل ثناؤه أمر نبيه ﷺ بإتمام العهد بينه وبينهم إلى مدته وبقوله :
« إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً
فأتوا إليهم عهدهم إلا مدتهم إن الله يحب المتقين » .

فإن ظن ظان أن قول الله تعالى ذكره : « فإذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم » . يدل على خلاف ما قلنا في ذلك ، إذ كان ينبغي
على أن الفرض على المؤمنين كان بعد انقضاء الاشهر الحرم قتل كل مشرك فإن
الامر في ذلك بخلاف ما ظن وذلك أن الآية التي تلو ذلك تبين عن صحة ما قلنا
وفساد ما ظنه من ظن أن انسلاخ الاشهر الحرم كان يبيح قتل كل مشرك ، كان

له عهد من رسول الله ﷺ أو لم يكن كان له منه عهد ، وذلك قوله : د كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين ، فهؤلاء مشركون ، وقد أمر الله نبيه ﷺ وللمؤمنين بالاستقامة لهم في عهدهم ، ما استقاموا لهم بترك نقض صلحهم ، وترك مظاهرة عدوهم عليهم^(١) .

فترجيح الطبري هنا لرأى تفسيري بعينه يبنى على أن ذلك الرأى للتفسيري يحقق التناسق المعنوي لآيات القرآن . وبذلك فالطبري يختار الرأى ومعه دليله .

(هـ) ولقد يكون أساس هذا الاختيار أن تنسب الروايات نسبة صحيحة إلى الرسول والصعابة فيكون هذا الإجماع بما تقتضائل أمامه سائر الروايات يقول الطبري : وأما قوله د يوم الحج الأكبر ، فإن فيه اختلافاً بين أهل العلم .

فقال بعضهم هو يوم عرفه . ذكر من قال ذلك . .

وقال آخرون هو يوم النحر . ذكر من قال ذلك ...

وقال آخرون معنى قوله : د يوم الحج الأكبر بين الحج الأكبر ووقته قال وذلك أيام الحج كلها لا يوم بعينه . ذكر من قال ذلك ...

ويختتم الطبري عرضه المطول للروايات النقلية بمبررات ترجيحها : وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصحة ، قول من قال : د يوم الحج الأكبر ، يوم النحر ، لتظاهر الأخبار عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ أن علياً نادى بما أرسله رسول الله ﷺ من الرسالة إلى المشركين ، وتلا عليهم براءة ، يوم النحر ، هذا

(١) تفسير الطبري ج ١٤ ص ٩٦-١٠٣ ط . دار المعارف .

مع الاخبار التي ذكرناها عن رسول الله ﷺ أنه قال يوم النحر : أندرون أى يوم هذا ؟ هذا يوم الحج الاكبر .

وبعد ، فإن « اليوم » إنما يضاف إلى المعنى الذى يكون فيه ، كقول الناس : يوم عرفه وذلك يوم وقوف الناس بعرفه ، ويوم الاضحى ، وذلك يوم يضحون فيه ويوم الفطر وذلك يوم يفطرون فيه . وكذلك يوم الحج يوم يحجون فيه ، وإنما يحج الناس ويقضون مناسكهم يوم النحر لأن في ليلة نهار يوم النحر ، الوقوف بعرفة غير فائت إلى طلوع الفجر ، وفي صبيحتها يعمل أعمال الحج . فأما يوم عرفه ، فإنه وإن كان فيه الوقوف بعرفة . فغير فائت الوقوف به إلى طلوع الفجر من ليلة النحر ، والحج كله يوم النحر .

وأما ما قال مجاهد : من أن يوم الحج ، إنما هو أيامه كلها ، فإن ذلك وإن كان جائزاً في كلام العرب ، فليس بالاشهر الاعرف في كلام العرب من معانيه ، بل أغلب على معنى اليوم عندهم أنه من غروب الشمس إلى مثله من الغد . وإنما يحمل تأويل كتاب الله على الاشهر الاعرف من كلام من نزل الكتاب بلسانه (١) .

ونلح أن مقياس الإجماع لا ينسحب على الخبر فقط وإنما ينسحب كذلك على اللغة فهو يفسر لفظة يوم بما عرف من معانيها عند العرب التي أجمعوا عليها .

(و) وحسب الطبرى للاجماع ليس قاصراً على ما توارثناه من روايات عن الرسول والصحابة والتابعين وإنما نرى الطبرى أيضاً يرجح الرأى الذى يجمع عليه أهل التفسير في تفسيرهم لآية من الآيات .

فعند الآية « وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض » ، يقول : أولى التأويلين

(١) تفسير الطبرى ١٤ ص ١١٢-١٢٧ ط . دار المعارف .

بالآية تاويل من قال أن قول الله تبارك اسمه وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون . نزلت في المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ وإن كان معنياً بها كل من كان بمثل صفتهم من المنافقين بعدهم إلى يوم القيامة . . وإنما قلنا أرى التاويلين بالآية ما ذكرنا لإجماع الحجة من أهل التاويل على أن ذلك صفة من كان بين ظهري أصحاب رسول الله ﷺ من المنافقين وأن هذه الآيات نزلت والتاويل المجمع عليه أولى بتاويل القرآن من قول لا دلالة له على صحته من أصل ولا نظير^(١) .

(ز) وإذا لم يكن هناك ما يحمل على تخصيص معنى الآية بوجه ما دون غيره فإن حب الطبرى للاجماع يجعله يضم كل ما قيل في الآية من تفاسير على أنها يحتملها المعنى . وليست هذه بالخصيصة الطارئة على الأسلوب العربى الذى يسمته الأولى الإيجاز . يقول الطبرى مبدئاً رأيه فى معانى الحروف المقطعة التى تطالعنا فى مفتاح بعض الصور القرآنية :

... وكذلك قول الله جل ثناؤه ألم ، المر ، المص ، وما أشبه ذلك من حروف المعجم التى هى فوائح أوائل السور كل حرف منها دال على معان شتى شامل جميعها من أسماء الله عز وجل وصفاته ما قاله المفسرون من الأقوال التى ذكرناها عنهم وهن مع ذلك فوائح السور كما قاله من قال ذلك وإيس كون ذلك من حروف أسماء الله جل ثناؤه وصفاته بما فيها أن تكون للسور فوائح لأن الله جل ثناؤه قد افتتح كثيراً من سور القرآن بالحمد لنفسه والثناء عليها وكثيراً منها بتمجيدها وتعظيمها فقير مستحيل أن يبتدىء بعض ذلك بالقسم بها فالذى ابتدىء أوائلها بحروف المعجم أحد معانى أوائلها أنهم فوائح ما افتتح بهن من سور

القرآن . وهن إما أقسم بهن لأن أحد معانيهن أنهن من حروف أسماء الله تعالى ذكره وصفاته على ما قدمنا إيان عنها ولا شك في صحة معنى القسم بالله وأسمائه وصفاته وهن من حروف حساب الجمل وهن للسور التي افتتحت بهن شعار وأسماء فذلك يحوى معانى جميع ما وصفنا بما بينا من وجوه لأن الله جل ثناؤه لو أراد بذلك أو بشيء منه الدلالة على معنى واحد بما لا يحتمله ذلك دون سائر المعانى غيره لا بان ذلك لهم رسول الله ﷺ إبانته غير مشككة إذ كان جل ثناؤه إنما أنزل كتابه على رسول الله ﷺ ليبين لهم ما اختلفوا فيه وفي تركه ﷺ إبانته ذلك أنه مراد به من وجوه تأويله البعض دون البعض أوضح الدليل على أنه مراد به جميع وجوهه ألقى هو لها محتمل إذ لم يكن مستحيلا في العقل وجه منها أن يكون من تأويله ومعناه كما كان غير مستحيل لإجماع المعانى الكثيرة للكلمة الواحدة للفظ الواحد في كلام واحد (١) .

(ح) ويبدو لنا أن الطبرى يعد كل ما صدر عن الرسول وصحابته ، والتابعين وما قال به علماء التفسير الموثقون يعتبر كل أولئك حجة وهو ينبذ التفسير الذى لا يصدر عن حجة فبعد إذ يفسر الآية : « وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » . يحمل تفسيره لها ثم يعززه بتفسير نقله ويتوقف بعد ذلك ليعرض هذه القضية :

واختلاف في حكم هذه الآية ، هل هو منسوخ أو هو غير منسوخ ؟

ويعرض هنا آراء ثلاث .

فقال بعضهم هو غير منسوخ .

وقال آخرون : بل لسخ قوله « فافتلوا المشركين » قوله : « فأما منا بعد » .

وقال فريق ثالث هو منسوخ .

ويورد الطبري رأيه في مسألة النسخ والمنسوخ هذه فيقول :

والصواب من القول في ذلك عندي قول من قال : « ليس ذلك بمنسوخ ، وقد دللنا على أن معنى النسخ هو نفي حكم قد كان ثابت بحكم آخر غيره . ولم تصح حجة بوجوب حكم الله في المشركين بالقتل بكل حال ، ثم نسخته بترك قتالهم على أخذ الفداء ، ولا على وجه المن عليهم ، فإذا كان ذلك كذلك ، وكان الفداء والمن والقتل لمن يزل من حكم رسول الله ﷺ فيهم من أول حرب حاربهم ، وذلك يوم بدر كان معلوماً أن معنى الآية فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، وخذوهم للقتل أو المن أو الفداء واحصروهم وإذا كان ذلك معناه ، صح ما قلنا في ذلك دون غيره (١) .

٣- في التفسير القصصى :

لم يكن يشيع المفسرون بما أجمل في القصص القرآنى فكانوا يلجئون إلى مصادر كثير منها غير معتمد محاولين تفصيل هذا الإجمال وكان الخيال في بعض الأحيان يعمل عمله في هذا المجال سواء عند الكتّابيين وعوامهم أو عند بعض مفسرى العرب وقصاصهم لكن يبقى أن القصص القرآنى إنما أريد به التذكير وأن يكون زاداً معنوياً للرسول وأمتة وسنجد الطبري هنا ذا منهج أصيل في موقفه من ذلك التفسير القصصى الذى شحن بالإسرائيليات وتسرب إليه دخيل كثير من أساطير الأمم التى فتح المسلمون بلادها .

(١) فهو رافض لكل ما لم يصدر عن حجة تحدد هذا الذى استفاض به كلام

(١) تفسير الطبري ج ١٤ ص ١٣٨ ، ١٤٠ ط ، دار المعارف :

الانصاص في شأن الكلمات التي ابتلى الله بها إبراهيم : فيقول الطبري عن الآية :
 « وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات ، . . . اختلف أهل التأويل في صفة الكلمات التي
 ابتلى الله بها إبراهيم نبيه . . . وجائز أن تكون تلك الكلمات جميع ما ذكره من
 ذكرنا قوله في تأويل الكلمات وجائز أن تكون بعضه لأن إبراهيم صلوات الله عليه
 قد كان امتحن فيما بلغنا ، بكل ذلك فعمل به وقام فيه بطاعة الله وأمره الواجب
 عليه فيه . وإذا كان ذلك كذلك فغير جائز لأحد أن يقول عن الله بالكلمات التي
 ابتلى بها إبراهيم شيئاً من ذلك بعينه دون شيء ولا عني به كل ذلك إلا بحجة
 يجب التسليم لها من خبر عن الرسول ﷺ أو إجماع من الحجّة ولم يصح في شيء
 من ذلك خبر عن الرسول بنقل الواحد ولا بنقل الجماعة التي يجب التسليم لما
 نقلته (١) .

(ب) وفي تفصيل بقية ما تركه آل موسى يورد الطبري كثيراً من الروايات
 لا يجد مجالاً في الاختيار بينها لأنها كلها لا تهدف بالحجّة فنسمع قوله في الآية :
 وبقية ما ترك آل موسى وهارون ، .

. . . وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال أن الله تعالى ذكره أخبر
 عن التابوت الذي جعله آية لصدق قول نبيه ﷺ لأمته أن الله قد بعث لكم طالوت
 ملكاً أن فيه سكة منه وبقية ما تركه آل موسى وآل هارون وجائز أن تكون
 تلك البقية العصا وكسر الألواح والتوراة أو بعضها والنعلين والثياب والجهاد في
 سبيل الله . وجائز أن يكون بعض ذلك وذلك أمر لا يدرك علمه من جهة
 الاستخراج ولا اللغة ولا يدرك علم ذلك إلا بخبر يوجب عنه العلم ولا خبر عند
 أهل الإسلام في ذلك للصفة التي وصفنا وإذا كان كذلك فغير جائز فيه تصويب

قول وتضعيف آخر غيره إذ كان جائزاً فيه ما قلنا من القول (١) .

(ح) وفي أمر الجزء من البقرة الذي أمر الله اليهود زمن موسى أن يضربوا قتلهم به يتوقف الطبرى فلا يصوب رأياً أو يخطئ آخر فما دام الله لم يحدد هذا الإجمال ولم يفصله الرسول فليس لنا بعد أن نخصص هذا العام وليس معنا لهذا أى دليل وهذا نقاش الطبرى للآية: « فقلنا اضربوه ببعضها » . اختلاف العلماء في البعض الذى ضرب به القتل من البقرة وأى عضو كان ذلك منها والصواب من القول فى تأويل قوله عندنا قلنا اضربوه ببعضها أن يقال أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتل ببعض البقرة ليحبوا المضروب ولا دلالة فى الآية ولا خبر تقوم به حجة على أى أبعاضها التى أمر القوم أن يضربوا القتل به وجائز أن يكون الذى أمروا أن يضربوه به هو العخذ وجائز أن يكون ذلك الذنب وغضروف الكتف وغير ذلك من أبعاضها ولا يضر الجمل بأى ذلك ضربوا القتل ولا ينفع العلم به مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياء الله (٢) .

(د) والطبرى منصرف عما لا غناء فيه من هذا التفسير النقلى فى القصص القرآنى مهم بما يهدف إليه هذا القصص من مواطن العظة وشحن النفوس فأية : أو كالذى مر على قرية . يطالعنا الطبرى فيها برأيه فيقول واختلاف أهل التأويل فى الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب أن يقال أن الله تعالى ذكره عجب نبيه ﷺ من قال إذ رأى قرية خاوية على عروشها أتى يحيى هذه الله بعد موتها مع علمه أنه ابتداء خلقها من غير

(١) تفسير الطبرى ٢ ص ٣٨٨

(٢) تفسير الطبرى ج ١ ص ٢٨٥ ، ص ٢٨٦

شيء فلم يقنعه علمه بقدرته على ابتدائها حتى قال أني يحياها الله بعد موتها . ولا بيان عندنا من الوجه الذي يصح من قبله البيان على اسم قائل ذلك وجائز أن يكون ذلك عزيزاً وجائز أن يكون أرمياً ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه إذا لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق باسم قائل ذلك وإنما المقصود بها تعريف المنكرين قدرة الله على إحيائه خلقه بعد مماتهم وإعادتهم بعد فنائهم وأنه الذي بيده الحياة والموت من قريش ومن كان يكذب بذلك من سائر العرب وتثبيت الحجة بذلك على من كان بين ظهرائي مهاجر رسول الله ﷺ من يهود بني إسرائيل باطلاعه نبيه محمد ﷺ على ما يزيل شكهم في نبوته ويقطع عذرهم في رسالته إذ كانت هذه الأنبياء التي أوحاها إلى نبيه محمد ﷺ في كتابه (١) .

(هـ) وإذا كان ما سبق هو موقف الطبري النقدي من قصص القرآن عن الأنبياء فطبيعي أن ينسجم معه رأى الطبري في القصص الذي يدور حول بداية الخلق ويكون من الآية : وقالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، مناسبة لمثل قوله هذا الذي يبدأه مستخدماً أولاً مقياس النقد للروايات النقلية ثم يختتم برأيه هو ولنتبعه من البداية :

ينقل الطبري رواية مطولة عن الضحاك عن ابن عباس في تفسير الآية . ثم ينقل رواية أخرى في تفسيرها عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود عن ناس من أصحاب النبي ﷺ (٢) .

ثم ينقد الطبري الروایتين نقداً داخلياً فيقول : فهذا الخبر أوله يخالف معناه معنى الرواية التي رويت عن ابن عباس من رواية الضحاك التي قد قدمنا ذكرها

(١) تفسير الطبري ٢٠ ص ١٩ ، ٢٠

(٢) تفسير الطبري ١٠ ص ١٥٨

قبل وموافق معنى آخره معناها (١) ...

ويختم النقاش بما يرى في الروايات عن بدء الخلق : وهذا الذى ذكرنا هو صفة منا لتأويل الخبر لا القول الذى نختاره في تأويل الآية (٢) .

ويمضى في رأيه ليقول : وإنما تركنا القول بالذى رواه الضحاك عن ابن عباس ووافقه عليه الربيع بن أنس وبالذى قاله ابن زيد في تأويل ذلك لأنه لا خبر عندنا بالذى قالوه من وجه يقطع بجيئه العذر ويلزم سامعه به الحجة والخبر عما مضى وما قد سلف لا يدرك علم صحته إلا بجيئه جيتاً يمتنع منه التشاغب والتواطؤ ويستحيل منه الكذب والخطأ والسهو وليس ذلك بوجود كذا في حكاية للضحاك عن ابن عباس ووافقه عليه الربيع ولا فيما قاله ابن زيد (٣) ...

٤ - في موقفه من التفسير بالرأى :

وهذه نقطة لا بد من أن نتوقف عندها قبل المضى في الحديث عن منهج الطبرى في التفسير خاصة وأن منهجه رد فعل لهذه الحركة التى مضت شوطاً بعيداً في أعمال العقل في النصوص القرآنية وإخضاع تلك النصوص ومعانيها لأفكار مسبقة مال إليها وتعصب لها جماعة من الفرق الدينية في الإسلام . وسنجد عند الطبرى تصويراً لموقف تلك الفرق من القرآن وتفسير نصوصه ونحاول هنا أن نجتزئ بعض الأمثلة التى تكفى لإعطائنا إطاراً عاماً يضم ملامح هذا الموقف :

(١) تفسير الطبرى - ١ - ص ١٦١

(٢) تفسير الطبرى - ١ - ص ١٦٢

(٣) تفسير الطبرى - ١ - ص ١٦٥ ، ص ١٦٦

(١) وتكون الفرصة مناسبة للطبرى أن يذكر بعضاً من أصحاب التفسير
بالرأى عند الآية : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب
وأخر متشابهات »

ليقول : . . . عن عبد الله بن أبى مليكة عن عائشة قالت : قرأ رسول الله
ﷺ هو الذى أنزل عليك الكتاب إلى قوله : وما يذكر إلا أولو الألباب فقال
فاذا رأيتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فاحذروهم . . . الخ .

وأولى القولين فى ذلك بالصواب قول من قال معناه إرادة الشبهات واللبس
فمعنى الكلام إذا فاما الذين فى قلوبهم ميل عن الحق وحيف عنه فيتبعون من آى
الكتاب ما تشابهت ألفاظه واحتمل صرفه فى وجوه التأويلات باحتماله المعانى
المختلفة لإرادة اللبس على نفسه وعلى غيره احتجاجاً به على باطله الذى مال إليه
قلبه دون الحق الذى أبانه الله فأرضعه بالمحكمات من آى كتابه . وهذه الآية وإن
كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك فإنه معنى بها كل مبتدع
فى دين الله بدعة فال قلبه إليها تأويلاً منه لبعض متشابهة آى القرآن ثم ساج به
وجادل به أهل الحق وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات لإرادة منه بذلك
اللبس على أهل الحق من المؤمنين وطلباً لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك كائناً
من كان وأى أصناف البدعة كان من أهل النصرانية أو اليهودية أو المجوسية أو كان
سبئياً أو حرورياً أو قدرياً أو جهمياً كالذى قال ﷺ فاذا رأيتم الذين يجادلون به
فهم الذين عنى الله فاحذروهم . وكما حدثني يونس قال أخبرنا سفيان عن معمر عن
ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وذكر عنده الخوارج وما يلتقون عند الفرار
فقال يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه وقرأ ابن عباس وما يعلم تأويله
إلا الله . (الآية (١) .

والطبرى واضح استناده إلى خبر عن الرسول في النهى عن جعل القرآن ميداناً
أصرار الأفكار ولا يفوتنا اهتمام الطبرى بالالتفات إلى الخوارج لشير إلى هذا
دون الإلحاح على تعمق الأسباب فقله من أثر بيئته طبرستان الشديدة التشيع أو
لعله رأى فيهم بداية التصدع في وحدة المسلمين . بل أنه ليراهم يمتدون في الزمان
إلى عصر البعث، المحمدية فكان لهم أسلاف في وقعه بدر والحديبية فنجده ينقل
روايه عن قتاده في قوله تعالى : « فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة ، مفادها أن قتادة كان إذا قرأ الآية : فاما الذين في قلوبهم زيغ قال :
إن لم يكونوا الحرورية والسبئية فلا أدرى من هم .

فيعلق الطبرى على هذا تعليفاً يوضح مدى الخطورة التي كان يراها في هذه
الفرقة إذا احتكت إلى القرآن ونصوحه فيقول :

ولعمري لقد كان في أهل بدر والحديبية الذين شهدوا مع رسول الله ﷺ
بيعة الرضوان من المهاجرين والأنصار خبر لمن استنبر وعبرة لمن استعبر لمن
كان يعقل أو يبصر أن الخوارج خرجوا وأصحاب رسول الله ﷺ يومئذ كثير
بالمدينة والشام والعراق وأزواجه يومئذ أحياء والله إن خرج منهم ذكر
ولا أنثى حرورياً قط ولا رضوا الذي هم عليه ولا ماؤهم فيه بل كانوا يحدثون
بعيب رسول الله ﷺ إياهم ونعتيه الذي نعمتهم به وكانوا يبنضونهم بقلوبهم
ويعادونهم بالسفنتهم وتشتد والله عليهم أيديهم إذا لقوهم ولعمري لو كان أمر
الخوارج هدى لاجتمع ولكنه كان ضللاً ففرق . وكذلك الأمر إذا كان من عند
غير الله وجدت فيه اختلافاً كثيراً فقد أوصوا هذا الأمر منذ زمان طويل فهل
أفلحوا فيه يوماً أو نجحوا يا سبحان الله كيف لا يعتبر آخر هؤلاء القوم بأولهم
لو كانوا على هدى قد أظهره الله وأفلحه ونصره ولكنهم كانوا على باطل أكذب الله
وأدحضه فهم كما رأيتهم كلما خرج لهم قرن أدحض الله حجبتهم وأكذب أصدؤتهم

وأهراق دماءهم وإن كنتموا كان قرصاً في قلوبهم وغماً عليهم وإن أظهروه أهراق
الله دماءهم ذاكم والله دين سوء فاجتنبوه والله أن اليهودية لبدة وأن النصرانية
لبدة وأن الحورية لبدة وأن السبئية لبدة ما نزل بين كتاب ولا سنن نبي (١).

وطبعاً فإن الطبري مع اعتباره للعوامل التي تسكن فيها خطورة الخوارج إلا
أنه في ميدان التفسير يرى مكن الخطورة في تلوينهم المعنى القرآني وفق الهوى
فهم حين يرون الامة عامة كالكفر مثلاً يخصونها كأن يجعلوها في أصحاب على
ويصور موقفهم هذا ما يسوقه الطبري في الخبر التالي :

... عن جعفر بن أبي المغيرة عن ابن أبي قال جاءه رجل من الخوارج
يقرا عليه هذه الآية : الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات
والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ، قال له : أليس الذين كفروا بهم يعدلون ؟
قال : بلى : قال وانصرف عنه الرجل فقال له رجل من القوم يا ابن أبي إن هذا
قد أراد تفسير هذه غير هذا أنه رجل من الخوارج فقال ردوه على فلان جاءه
قال : هل تدري فيمن نزلت هذه الآية ؟ قال : لا : قال إنها نزلت في أهل
الكتاب اذهب لا تضمها على غير حدها (٢).

(ب) فرقة ثانية كانت ذات خطر في ميدان التفسير القرآني لاستخدامها العقل
وأغاليط المنطق في المناقشة والمحااجة والطبري يتصدى لها بنفس سلاحها فيناقشها
في مسألة الإرادة الإنسانية وسنده في نقاشه هو النظم المألوف الذي تعارف عليه
العرب في تعبيرهم الأدبي ويكون هذا النقاش عما تثيره آية : غير المغضوب عليهم
ولا الضالين ويبدأه الطبري عتيفاً بقوله : ظن بعض أهل الغباء من القدرية أن في

(١) تفسير الطبري ج ٣ ص ١١٩

(٢) تفسير الطبري ج ٧ ص ٩٣

وصف الله جل ثناؤه النصارى بالضلّال بقوله ولا الضالين وإضافته الضلال إليهم دون إضافة أضلالهم إلى نفسه وتركه وصفهم بأنهم المظلّمون كالذى وصف به اليهود أنهم المفضوب عليهم دلالة على صحة ما قاله إخوانه من جملة القدرية جهلاً منهم بسعة كلام العرب وتصاريّف وجوهه ولو كان الأمر على ما ظنه النّبى الذى وصفنا شأنه لوجب أن يكون شأن كل موصوف بصفة أو مضاف إليه فعل لا يجوز أن يكون فيه سبب لغيره وأن يكون كل ما كان فيه من ذلك لغيره سبب فالحق فيه أن يكون مضافاً إلى مسببه ولو وجب ذلك لوجب أن يكون خطأ قول القائل تحركت الشجرة إذا حركتها الرياح واضطربت الأرض إذا حركتها الزلزلة وما أشبه ذلك من الكلام الذى يطول بإحصائه الكتاب وفى قول الله جل ثناؤه : حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بإضافته الجرى إلى الفلك وإن كان جريها بإجراء غيرها إياها ما يدل على خطأ التأويل الذى تأوله من وصفنا قوله فى قوله (ولا الضالين) وادعائه أن فى نسبة الله جل ثناؤه الضلالة إلى من نسبها إليه من النصارى تصحيحاً لما ادعى المفكرون أن يكون الله جل ثناؤه فى أفعان خلقه سبب من أجله وجدت أفعالهم مع إبانة الله عز ذكره نصاً فى آى كثيرة من تنزيله أنه الماضى الهادى فمن ذلك قوله جل ثناؤه : أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . فأنبأ جل ذكره أنه الماضى الهادى دون غيره . ولكن القرآن نزل بلسان العرب على ما قد قدمنا البيان عنه فى أول الكتاب ومن شأن العرب إضافة الفعل إلى من وجد منه وإن كان مسببه غير الذى وجد منه وأحياناً وأحياناً إلى مسببه وإن كان الذى وجد منه الفعل غيره فكيف بالفعل الذى يكتسبه العبد كسباً ويوجدّه الله جل ثناؤه عيناً منشأة بل ذلك أخرى أن يضاف إلى مكتسبه كسباً له بالقوة منه عليه والاختيار منه له وإلى الله جل ثناؤه بإيجاد عينه وإنشائها

تدبيراً (١) .

بل إن هذه المسألة سبق له في موطن آخر من (فاتحة الكتاب) في آية :
 « وإياك نستعين » أن تصدى للنقاش فيها مع القدرية أنفسهم فكان من قوله . . .
 وفي أمر الله جل ثناؤه عباده أن يقولوا إياك نعبد وإياك نستعين بمعنى مسألتهم
 إياه المعونة على العبادة أول الدليل على فساد قول القائلين بالتفويض من أهل
 القدر الذين أحالوا أن يأمر الله أحداً من عبيده بأمر أو يكلفه فرض عمل إلا بعد
 إعطائه المعونة على فعله وعلى تركه ولو كان الذي قالوا من ذلك كما قالوا لبطلت
 الرغبة إلى الله في المعونة على طاعته إذ كان على قولهم مع وجود الأمر والنهي
 والتكليف حقاً واجباً على الله للعبد إعطاؤه المعونة عليه سأل عبده ذلك أو ترك
 مسألة ذلك بل ترك إعطائه ذلك عندهم منه جور ولو كان الأمر في ذلك على
 ما قالوا لكان القائل إياك نعبد وإياك نستعين يسأل ربه أن لا يجور (٢) .

ونكتفى بهذا القدر من التمثيل لموقف القدرية في فهم النصوص القرآنية
 وحجاج الطبري وإياهم (٣) . وننتقل إلى فريق آخر :

(٢) هم الجهمية فيغمزهم الطبري في فكرتهم عن الإيمان وتسكون مناسبة
 تفسير الآلة : « وما هم بمؤمنين » فمن قوله . . . وفي هذه الآية دلالة واضحة
 على بطول ما زعمته الجهمية من أن الإيمان هو التصديق بالقول دون سائر المعاني
 غيره وقد أخبر الله جل ثناؤه عن الذين ذكرهم في كتابه من أهل النفاق أنهم

(١) تفسير الطبري ج ١ ص ٦٥

(٢) تفسير الطبري ج ١ ص ٥٣ — ٥٤

(٣) مثال ثالث للنقاش الطبري مع القدرية عند الآية . « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ

هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الرهاب » ج ٣ ص ١٢٥

قالوا بألسنتهم : آمنا بالله وباليوم الآخر ، ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين لئذ كان اعتقادهم غير مصدق قبلهم ذلك وقولهم وما هم بمؤمنين يعنى بمصدقين فيما يزعمون أنهم به مصدقون (١) .

(د) ثم من الفرق الدينية التي كان للطبري معها نقاش المتصوفة والطبري في مثالنا هذا يناقش بعض جهالهم فكرة التوكل ومن حديثه معم . . . ففي هذه الآية إبانة من الله تعالى ذكره عن تكذيب قول الجملة من المتصوفة المنكرين طلب الافوات بالتجارات والصناعات والله تعالى يقول : يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، اكتساباً أحل ذلك لها (٢) .

ولا نستطيع أن نرد الطبري إلى فرقه من تلك الفرق التي يصفها هو بأهل البدع فلا هو قدرى أو وجهى أو متصوف أو خارجى . . . الخ لكنه رجل من أهل السنة يفسر القرآن فيما يتصل بأفعال الله وصفاته تفسيراً سمحاً في نطاق ما وعاه الرجل من روايات نقلية عن الرسول وصحابته فتابعهم .

(هـ) فلننظر إلى قوله محدثاً عن أفعال الله وصفاته :

. . . وقد دللنا فيما مضى على أن معاني نظائر قوله ليبتلى الله وليمحلم الله وما أشبه ذلك وإن كان في ظاهر الكلام مضافاً إلى الله الوصف به فراد به أولياؤه وأهل طاعته وأن معنى ذلك وليختبر أولياء الله وأهل طاعته الذي في صدوركم من الشك والمرض فيعرفوكم من أهل الإخلاص واليقين وليحص ما في قلوبكم من الاعتقاد لله ولرسوله ﷺ وللمؤمنين من العداوة أو الولاية (٣) .

(١) تفسير الطبري ج ١ ص ٩١ .

(٢) تفسير الطبري ج ٥ ص ٢١ .

(٣) تفسير الطبري ج ٥ ص ٩٥ .

وفي مسألة الرؤية نجد الطبري واضحاً ، صريحاً وحاسماً لا ياجأ إلى لف رايه بالتأويل العقلي مثلما يصنع المعتزلة وها هو يعرض روايات في تفسير آية الرؤية لينتهي منها إلى ترجيع ما يثبتها فيقول :

... عن مجاهد إلى ربها ناظرة قال تنتظر الثواب من ربها .

... عن مجاهد عن ابن عمر قال : إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى ملكه ومروره وخدمه مسيرة ألف سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه وأن أرفع أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى وجه الله بكرة وعشية .

... عن عطية العوفي في قوله ... وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ، قال : هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمتهم وبصرهم يحيط بهم فذلك قوله : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار .

وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة من أن معنى ذلك تنظر إلى خالقها وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ .
... عن ثوبان عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ أن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألفى سنة قال وإن أفضلهم منزلة .

لمن ينظر في وجه الله كل يوم مرتين قال ثم تلا :

وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة (١) .

ومن هذا العرض يتبين لنا كيف أن التفسير بالرأى يتحكم بالهوى في إخضاع معاني النصوص القرآنية وهذا ما عرف في تاريخ التفسير بالتأويل ولهذا ياجأ الطبري إلى منحني آخر لتسليمه في بحثنا لنقطه .

(١) تفسير الطبري ٢٩٨ ص ١٢٠

٥ - التفسير بالظاهر :

لقد يمكن أن نرد منزع الطبرى في تفسير النص بحسب الظاهر إلى أمور
نحسب أن منها ملازمته الطويلة لأستاذه داود بن علي الأصفهاني صاحب المذهب
الظاهري وإذا كان الطبرى كما تشير الروايات التاريخية إلى مخالفة أستاذه في
أمور فقهية لكن هذا لم يمنع الطبرى من أن يتأثر بمنهج أستاذه ويستخدمه في
تفسيره النص القرآني ولستطيع كذلك أن نرى في هذا الميل من الطبرى إلى تفسير
النصوص تفسيراً ظاهرياً قريباً — نرى فيه صدى لهذه الحركة التي تتعسف
باستخدام العقل في استبطان معاني النصوص وبما نعرضه هنا من أمثلة شواهد من
رفض الطبرى لهذا التعسف العقلي في التفسير واستجابته الأخذ بالمعنى للملوس
القريب .

(١) فهو يرفض ما يحتمله معنى النص بالتأويل مفضلاً عليه الظاهر ما دام
ليس هناك حجة يرجع بها أحد المنزعين فيقول :

... ثنا أسباط عن السدى : كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم . زعم
أنه يرفع لهم الجنة فينظرون إليها وإلى بيوتهم فيها لو أنهم أطاعوا الله فيقال لهم
تلك مساكنكم لو أطعتم الله . ثم تقسم بين المؤمنين فيرثونها فذلك حين يندمون .

... فالذى هو أولى بتأويل الآية ما دل عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن
الذى لا دلالة له على أنه المعنى بها والذى قال السدى في ذلك وإن كان مذهباً يحتمله
الآية فإنه منزع بعيد ولا أثر بأن ذلك كما ذكر تقوم له حجة فيسلم لها ولا دلالة
في ظاهر الآية أنه المراد بها فإذا كان الأمر كذلك لم يحل ظاهر التنزيل إلى باطن
تأويل (١) .

(ب) ويناقش مجاهداً في تفسيره رافضاً هذا التفسير لمخالفته لظاهر النص.
القرآني ولأنه لا يستند إلى حجة يرجع بها . يقول الطبري عند الآية : فقلنا لهم
كونوا قردة خاسئين . .

... عن ابن أبي نجيح عن مجاهد : مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة وإنما هو
مثل ضربه الله لهم كمثل الحمار يحمل أسفاراً وهذا القول الذي قاله مجاهد قول
لظاهر ما دل عليه كتاب الله مخالف . وذلك أن الله أخبر في كتابه أنه جعل منهم
القردة والخنازير وعبد الطاغوت كما أخبر عنهم أنهم قالوا لنبيهم أرنا الله جهرة
وأن الله تعالى ذكره أصمهم عند مسألتهم ذلك ربهم وأنهم عبدوا العجل فجعل
توبتهم قتل أنفسهم وأنهم أمروا بدخول الأرض المقدسة فقالوا لنبيهم اذهب
أنت وربك فقاتلا أنا ههنا قاعدون فابتلام بالتيه فسواء قال قائل هم لمن يمسخهم
قردة وقد أخبر الله جل ذكره أنه جعل منهم قردة وخنازير ، وآخر قال لم يكن
شيء مما أخبر الله عن بني إسرائيل أنه كان منهم من الخلف على أنبيائهم
والعقوبات والآنكال التي أحلها الله بهم . ومن أنكر شيئاً من ذلك وأقر بآخر
منه سئل البرهان على قوله وعورض فيما أنكر من ذلك بما أقر به ثم يسأل الفرق
من خبر مستفيض أو أثر صحيح هذا مع خلاف قائل قول مجاهد وقول جميع
الحجة التي لا يجوز عليها الخطأ والكذب فيما نقلته بحجة عليه وكفى دليلاً على فساد
قول إجماعها على تخطئته (١) .

(ج) وإذا لم يكن هناك خبر ولا إجماع فقياسه لتفسير النص تفسيراً ظاهرياً
هو اللغة وهو يأخذ من هذه اللغة معناها الأشهر القريب الواضح دون المعنى
الخفي البعيد أي أنه يأخذ بظاهر دلالات الألفاظ اللغوية ومثالنا قوله في الآية :

« ورابطوا ، معناه ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم من أهل الشرك في سبيل الله وأرى أن أصل الرباط ارتباط الخيول للعدو كما ارتبط عدوهم لهم حيلهم ثم استعمل ذلك في كل مقام في ثغر يدفع عن وراءه من أراد من أعدائهم بسوء ويحمي عنهم من بينه وبينهم عن بغاهم بشر كان ذا خيل قد ارتبطها أو ذا رجلة لا مركب له . وإنما قلنا معنى ورابطوا : ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم لأن ذلك هو المعنى المعروف من معاني الرباط وإنما توجه الكلام إلى الأغلب المعروف في استعمال الناس من معانيه دون الخفى حتى يأتى بخلاف ذلك ما يوجب صرفه إلى الخفى من معانيه حجة يجب التسليم لها من كتاب أو خبر عن الرسول ﷺ أو إجماع من أهل التأويل (١) .

وهذا لتبين ذوق الطبرى العلمى المؤثر لمذهب الظاهر في تفسير النص على التأويل بالباطن ونلمح أنه يتجاوب مع مزاجه النفسى المحب للشفافية والبساطة النافر من التكلف والتعقيد وإذن فذهب الظاهر عن الطبرى سلوك نفسى وعلمى .

وهذا أوان الحديث عن :

٦ - أدوات اللغوية :

ونعلم أن هذه الأدوات اللغوية في منهج التفسير القرآنى استخدمها ببراعة ابن عباس أب التفسير منذ القرن الهجرى الأول وتفرد لها من ذوى التخصص رجال كالفراء وأبى عبيدة والزجاج ممن عرضنا قبل لمنهجهم في التفسير وكثير من هؤلاء سبقوا عصر الطبرى وكان تراثهم في التفسير اللغوى بين يدى الطبرى . وكما كان للطبرى عمل فيما بين يديه من روايات نقلية في التفسير كذلك كان له عمل فيما بين

يديه من تراث تفسيرى لغوى وطبيعى أن يكون مجال التفسير اللغوى هو النصوص التى للأبدا سبيل إلى تفسيرها ما داموا قد أوتوا من أدوات التفسير ما يؤهلهم لهذه الغاية وما نحسب إلا أن الطبرى قد أوتي من الثقافة التفسيرية ما هو به جدير أن يعرض لتفسير النص القرآنى تفسيراً لغوياً يتحاكم فيه، للتعرف على دلالة اللفظ القرآنى ، إلى ديوان العرب إلى شعرهم .

(١) ففى معنى لفظة تأويل فى الآية ، وما يعلم تأويله إلا الله . . . يقول مستشهداً بالشعر : وأما معنى التأويل فى كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير وقد أنشد بعض الرواة بيت الأعرابي :

على أنها كانت تأول حبها تأول ربى السقاب فأصعبا

وأصله من آل الشيء إلى كذا إذا صار إليه ورجع يؤل أولاً وأولته أنا صيرته إليه وقد قيل أن قوله وأحسن تأويلاً أى جزاء وذلك أن الجزاء هو الذى آل إليه أمر القوم وصار إليه .

ويعنى بقوله تأول حبها تفسير حبها ومرجعها . وإنما يريد بذلك أن حبها كان صغيراً فى قلبه فأل من الصغر إلى العظم فلم يزل ينبت حتى أصبح فصار قديماً كالسقب الصغير الذى لم يزل يشب حتى أصبح فصار كبيراً مثل أمه وقد ينشد هذا البيت :

على أنها كانت توابع حبها توالى ربى السقاب فأصعبا (١)

(ب) ويتعقب الطبرى معنى لفظة صلاة فى الشعر الجاهلى وصلة المعنى بين

اللفظة في استعمالها الجاهلي واستعمالها الإسلامى فيقول :

... وأما الصلاة في كلام العرب فإنها الدعاء كما قال الأعشى :

لها حارس لا يبرح الدهر بيتها وإن ذبحت صلى عليها وزمورها

يعنى بذلك دعا لها وكقول الآخر أيضاً :

وقابلها الريح في دنها - وصلى على دنها وارتمى

وأرى أن الصلاة المفروضة سميت صلاة لأن المصلى متعرض لاستنجاح طلبته من ثواب الله بعمله مع ما يسأل ربه فيها من حاجاته تعرض الداعي بدعائه ربه استنجاح حاجاته ومسؤله (١) .

(٢) ووقف الطبرى من رجال العربية موقفاً ثابتاً فإذا كان من رجال اللغة من هو مثل أبى عبيدة يعطى اهتمامه كله للتفسير اللغوى وإذا كان من رجال اللغة مثل الفراء من يضع التفسير اللغوى بجانب التفسير النقلى مرجحاً فى الأغلب للتفسير اللغوى — فإن الطبرى كان يضع فى المقام الأول الرواية النقلية فى التفسير معطياً المدى الأوسع فى التفسير للروايات النقلية لسدين هذا فى مناقشة الطبرى نجتزئ : من الكوفيين اللغويين ولعله الفراء فى (معانيه) فمن مناقشة الطبرى نجتزئ : واللغو : الباطل قليل للكلمة التى هى لغو لاغية كما قيل لصاحب الدرع دارع ولصاحب الفرس فارس ولقائل الشعر شاعر وكما قال الحطيئة :

أغررتى وزعمت أنك لابن بالصيف قاصر

يعنى صاحب ابن وصاحب تمر . وزعم بعض نحوي الكوفيين أن معنى ذلك لا تسمع فيها حالفة على الكذب ولذلك قيل لاغية ولهذا الذى قاله مذهب ووجه

لولا أن أهل التأويل من الصحابة والتابعين على خلافه وغير جائز لأحد خلافهم فيما كانوا عليه مجتمعين (١). وبهذا فالطبري يحد من المجال الذي يباح فيه للعباد أن يفسروا فما دامت هناك الرواية النقلية فلا مجال للتفسير اللغوي .

(د) وكما أن الطبري يفضل في الروايات النقلية الإجماع ويتخذ مقياساً لتصويب الروايات النقلية فهو أيضاً في مجال اللغة يشترط الإجماع وهو قد فصل هذا الإجماع حين حديثه في مقدمة التفسير من أنه ينبغي أن تفسر اللفظة بمعناها الذي كان وقت نزول القرآن أي هو يحتم أن يكون المعنى في اللفظ القرآني هو المعنى الذي عرفته العرب في لفظها الذي استعملته في الشعر أو في النثر ويحتم كذلك أن تستخدم اللفظة في التعبير بالطريقة عينها التي ألفتها العرب أي أن الطبري يرى لصحة التفسير اللغوي أن يتكامل فيه شرط الإجماع والالزام يعني الالف اللغوي عند العرب فتستخدم اللفظة في التعبير ويعطى لها المعنى نفسه الذي عرفته العرب وأشاعت استعماله في نصوصها ولنر مثالا : وقد زعم بعض أهل العربية من أهل البصرة أن الذي في قوله كمثل الذي : استوقد ناراً بمعنى الذين كما قال جسر ثناؤه والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون . وكما قال الشاعر :

فإن الذي حانت بفلاج دماؤهم هم القوم كل القوم يا أم خالد

قال أبو جعفر : والقول الأول هو القول لما وصفنا من العلة وقد أغفل قائل ذلك فرق ما بين الذي في الآيتين وفي البيت لأن الذي في قوله والذي جاء بالصدق قد جاءت الدلالة على أن معناها الجمع وهو قوله : أولئك هم المتقون وكذلك الذي في البيت وهو قوله دماؤهم وليست هذه الدلالة في قوله كمثل الذي استوقد ناراً ، في آية البقرة ما يدل على إرادة الجمع بلفظ الذي وذلك في قوله تعالى

« ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات » . فذلك فرق ما بين الذي في قوله :
« كمثل الذي استوقد ناراً » وسائر شواهد التي استشهد بها على أن معنى الذي في
قوله كمثل الذي استوقد ناراً بمعنى الجماعة وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي
الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها (١) .

(هـ) ولهذا الذي مر بنا كثيراً ما يتصدى الطبرى لنقد أبي عبيدة في لغوياته
وهو هنا يخطئ. أبا عبيدة فيما ذهب إليه من التفسير اللغوي للفظي الرحمن ،
الرحيم اللتين يعتمد الطبرى أبا عبيدة فيهما خارجاً على الإجماع اللغوي كما هو
خارج على إجماع أهل التأويل النقلي يقول : وقد زعم أيضاً بعض من ضعف
معرفة تأويل أهل التأويل وقلت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير أن
الرحمن مجازة ذو الرحمة والرحيم مجازة الراحم ثم قال : قد يقدران اللفظين من
من لفظ والمعنى واحد وذلك لاتساع الكلام عندهم . قال وقد فعلوا مثل ذلك
فقالوا ندمان ونديم . ثم استشهد بقول برج بن مسهر الطائي :

ندمان يزيد الكاظم طيباً سقيت وقد تفورت النجوم

واستشهد بأبيات نظائر له في النديم والندمان ففرق بين معنى الرحمن والرحيم
في التأويل بقوله الرحمن ذو الرحمة والرحيم الراحم وإن كان قد ترك بيان تأويل
معنيهما على صحته ثم مثل ذلك باللفظين يأتیان بمعنى واحد فماد إلى ما قد جعله
بمعنيين فجعله مثال ما هو بمعنى واحد مع اختلاف الألفاظ ولا شك أن ذا الرحمة
هو الذي ثبت أن له الرحمة وصح أنها له صفة وأن الراحم هو الموصوف بأنه
سيرحم أو قد رحم فانقضى ذلك منه أو هو فيه ولا دلالة له فيه حينئذ أن الرحمة
له صفة كالدلالة على أنها له صفة إذا وصفه بأنه ذو الرحمة فأين معنى الرحمن الرحيم

على تأويله من معنى الكلمتين يأتیان مقدرتين من لفظ واحد باختلاف الالفاظ
واتفاق المعاني ولكن القول إذا كان على غير أصل معتمد عليه كان واضحاً
عوارده (١) .

(و) وكذلك يناقش خطأ أهل العربية في معنى لفظة (سواء) واستعمالها
في التعبير العربي وما ترتب على خطأ أهل العربية اللغوي من خطأ أسلوبى وكان
هذا خروجاً على الاجماع اللغوي : ففي الآية « ليسوا سواء » من أهل الكتاب أمة
قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون « نرى من نقاشه . . . وقد توهم
جماعة من نحوي الكوفة والبصرة والمقدمين منهم في صناعتهم أن ما بعد سواء في
هذا الموضع من قوله أمة قائمة ترجمة عن سواء وتفسير عنه بمعنى لا يستوى
من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الليل آناء الليل وأخرى كافرة وزعموا أن
للفرقة الأخرى ترك اكتفاء بذكر إحدى الفرقتين وهي الامة للقائمة ومثله بقول
أبي ذؤيب :

عصيت لإيها القلب أنى لأمرها شميع فما أدري أرشد طلابها

ولم يقل أم غير رشد اكتفاء بقوله أرشد من ذكر أم غير رشد .

ويقول الآخر :

أزال فلا أدري أهم همته وذوالمهم قدماً خاشع متضائل

وهو مع ذلك عندهم خطأ قول اللقائل المرید أن يقول سواء أقمت أم قعدت
سواء أقمت حتى يقول أم قعدت . وإنما يجوزون حذف الثانى فيما كان من الكلام
مكتفياً بواحد دون ما كان ناقصاً عن ذلك وذلك ونحو ما أبالي أو ما أدري

فأجازوا في ذلك ما أبالى أقمت وهم يريدون ما أبالى أقمت أم فعدت لاكتفاء ما أبالى بواحد وكذلك في ما أدرى وأبوا الاجازة في سواء من أجل نقصانه وأنه غير مكثف بواحد فأغفلوا في توجيههم قوله ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة على ما حكينا عنهم إلى ما وجهوا إليه مذاهبهم في العربية إذ أجازوا فيه من الحذف ما هو غير جائز عندهم في الكلام مع سواء وأخطئوا تأويل الآية فسواء في هذا الموضع بمعنى التماس والاكتماء لا بالمعنى الذي تأوله من حكينا قوله (١).

(ز) ومن معالجات الطبرى في التفسير اللغوى بحثه اللفظة المتضادة وقد سبقت الإشارة إلى جهود أبى عبيدة في هذا المجال ولا يمكن للطبرى وهو يمارس التفسير اللغوى أن يغفل هذه الناحية ذات الخطر في اختلاف المعنى . ففي الآية : « الذين يظنون ، يثير حواراً لغوياً ليجيب عليه . . . أن قال أنا قائل وكيف أخبر الله جل ثناؤه عن قد وصفه بالخشوع له بالطاعة أنه يظن أنه ملاقيه والظن شك والشاك في لقاء الله عندك بالله كافر قيل له أن العرب قد تسمى اليقين ظناً والشك ظناً نظير تسميتهم الظلمة سدقة والضياء سدقة والمغيث صارخا والمستغيث صارخا وما أشبه ذلك من الاسماء التى تسمى بها الشئ وضده . وما يدل على أنه يسمى به اليقين قول دريد بن الصمة :

فقلت لهم ظنوا بالفى مدجج سراتهم . بالفارسي المصدر

يعنى بذلك تيقنوا الفى مدجج تأتيكم . وقول عميرة بن طارق :

بأن يعتزوا قومي وأقعد فيكم وأجعل منى الظن غيباً مرجها

يعنى وأجمل منى اليقين غينا مرجها . والشواهد من أشعار العرب وكلامها
على أن الظن بمعنى اليقين أكثر من أن تحصى (١) ...

(ح) ولن يسلم الطبرى بكل ما قيل فى اللفظة المتضادة فالبحث فى تضاد
الالفاظ بما يشير الخلاف ويفرى بالنقاش وفى أغلب الظن فإن هذا النقاش يديره
الطبرى مع أبى عبيدة الذى كان له السبق فى إثارة هذا الموضوع . فما قال الطبرى
محاوراً أبا عبيدة :

... وقد جعل بعض أهل المعرفة بكلام العرب « وراء » من حروف
الاضداد وزعم أنه يكون لما هو أمامه ولما خلفه واستشهد لصحة ذلك بقول
الشاعر :

أيرجو بنو مروان سمعى وطاعنى وقومى تميم والفـلالة ورائيا

بمعنى أمامى . وقد أغفل وجه الصواب فى ذلك . وإنما قيل لما بين يديه
هو ورائى لأنك من ورائه فأنت ملاقيه كما هو ملائك فصار إذ كان ملائك
كانه من ورائك وأنت أمامه . وكان بعض أهل العربية من أهل الكوفة لا يميز
أن يقال لرجل بين يديك هو ورائى ولا إذا كان ورائك أن يقال هو أمامى .
ويقول إنما يجوز ذلك فى المواقيت من الأيام والازمنة كقول القائل : ورائك
برد شديد وبين يديك حر شديد لانت أنت وراءه فجاز لأنه شىء يأتى فكأنه
إذا لحقك صار من ورائك وكانك إذا بلغته صار بين يديك . قال فلذلك جاز
الوجهان (٢) .

(١) تفسير الطبرى ١٠ ص ٢٠٦-٢٠٧

(٢) تفسير الطبرى ١٦ ص ٢

(ط) وحين يكون لدى الطبرى تفسيران صحيحان أحدهما لأهل التفسير
وثانيهما لأهل اللغة فإن رأى أهل التفسير يرجع عنده على رأى أهل اللغة وهو
بهذا يعد النص القرآنى ميدان اختصاص لرجل للتفسير وليس لرجل اللغة ويمكن
أن نلج هذا فيما يصر على أن يسم به أبا حبيدة الأفوى فى كل بحال مناقشة بأنه
ضعيف المعرفة بتأويل أهل التأويل . والطبرى يدرك أن اللغة العربية بما لها من
 مرونة تتيح مجالاً للاختلاف وقد تكون هناك أوجه محتملات فى تفسير آية ولكن
الطبرى ينحيا كلها ما دام هناك ما يخالفها من الروايات النقلية التفسيرية . فمن
قوله فى الآية : « وأن منها لما يهبط من خشية الله » اختلف أهل النحو فى
معنى هبوط ما هبط من الحجارة من خشية الله .

فقال بعضهم : إن هبوط ما هبط منها من خشية الله تفيؤ ظلاله . وقال آخرون
ذلك الجبل الذى صار دكا إذ تجلى له ربه .

وقال بعضهم : ذلك كان منه ويكون بأن الله جل ذكره أعطى بعض الحجارة
المعرفة والفهم فمقل طاعة الله فأطاعه كالذى روى عن الجذع الذى كان يستند إليه
رسول الله ﷺ إذا خطب فلما تحول عنه حن وكالذى روى عن النبي ﷺ أنه قال
أن حجراً كان يسلم على فى الجاهلية أنى لا عرفه الآن .

وقال آخرون : بل قوله يهبط من خشية الله كقوله جداراً يريد أن ينقض
ولا إرادة له قالوا : وإنما أريد بذلك أنه من عظم أمر الله يرى كأنه هابط
خاشع من ذل خشية الله كما قال زيد الخيل :

بجمع تفضل البلق فى حجراته ترى الأكم فيها سجداً للحوافر

وكما قال سويد بن أبى كاهل يصف عدواً له يريد أنه ذليل :
ساجد المنخر إذ يرفعه خاشع الطرف أصم المستمع

وكما قال جرير بن عطية :

لما أتى خبر الرسول تهنعت سور المدينة والجبال الخشع

وقال آخرون : معنى قوله يهبط من خشية الله أى يوجب الخشية لغيره بدلالته على صانعه كما قيل ناقة تاجرة إذا كانت من نجابتها وفراحتها تدعو للناس إلى الرغبة فيها كما قال جرير بن عطية :

وأعور من نبهان أما نهاره فأعمى وأما ليله فبصير

فجعل الصفة لليل والنهار وهو يريد بذلك صاحبه النبهانى الذى يهجو من أجل أنه فيهما كان ما وصفه به .

وهذه الأقوال وإن كانت غير بعيدات المعنى عما تحتمله الآية من التأويل فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها . وقد دللنا فيما مضى على معنى الخشية وأنها الرهبة والمخالفة فكرمنا إعادة ذلك فى هذا الموضع (١) .

(ى) وحتى فيما تختلف فيه اجتهادات الروايات النقلية فى التفسير فإنه يضمها معاً ويعتبرها بما يجوز ويحتمله تفسير الآية . بل وينتهى إلى تسمية هذه المحتملات إجماعاً وحجة ولا يتيح فى الوقت نفسه أن يدخل رأى اللغوى فى هذا الحيز المسمى إجماعاً أو حجة فيذكر فى تفسير (الم) :

... اختلفت تراجمه القرآن فى تأويل قول الله تعالى ذكره : الم فقال بعضهم

هو اسم من أسماء القرآن : ذكر من قال ذلك :

(١) تفسير الطبرى ١ ص ٢٨٩-٢٩٠

- ... عن قتادة : في قوله الم قال : اسم من أسماء قرآ .
- ... عن مجاهد : قال : الم اسم من أسماء القرآن .
- ... عن ابن جريج قال : الم اسم من أسماء القرآن .
- وقال بعضهم هو فوائح يفتح الله بها القرآن . ذكر من قال ذلك .
- ... ابن جريج عن مجاهد قال : الم فوائح يفتح الله بها القرآن .
- ... عن سفيان عن مجاهد قال : الم فوائح .
- ... سفيان عن أبي نعيم عن مجاهد قال : الم ، حم ، المص ، ص ، فوائح افتتح الله بها .
- وقال بعضهم : هو اسم للسورة . ذكر من قال ذلك :
- ... عبد الله بن وهب قال : سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن قول الله : الم ذلك الكتاب والم تنزيل والمر تلك فقال أبي إنما هي أسماء السور .
- وقال بعضهم هو اسم الله الأعظم . ذكر من قال ذلك :
- ... شعبة قال سألت السدي عن حم وطعمم والم فقال قال ابن عباس هو اسم الله الأعظم .
- ... عن مرة الحمداي قال قال عبد الله فذكر نحوه .
- ... عن الشعبي قال : فوائح السور من أسماء الله .
- وقال بعضهم : هو قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله :
- ... عن عكرمة قال : الم قسم .
- وقال بعضهم هو حروف مقطعة من أسماء وأفعال كل حرف من ذلك لمعنى غير معنى الحرف الآخر . ذكر من قال ذلك :

... عن أبي الضحى عن ابن عباس : ألم قال أنا الله أعلم .

... عن سعيد بن جبير قال قوله : ألم قال أنا الله أعلم .

... عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الحمداى عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ ألم قال أما ألم فهو حرف اشتق من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه .

... عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله : ألم وحم ون قال اسم مقطع .

وقال بعضهم هي حروف هجاء موضوع . ذكر من قال ذلك :

... عن خفيف عن مجاهد قال : فوائح السور كلها ق ، ص ، حم ، طسم ، والر وغير ذلك هجاء موضوع .

وقال بعضهم : هي حروف يشتمل كل حرف منها على معان شتى مختلفة ذكر من قال ذلك .

... عن الربيع بن أنس في قول الله تعالى ذكره ألم قال : هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفاً دارت فيها الألسن كلها ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه وليس منها حرف إلا وهو في آلائه وبلائه وليس منها حرف إلا وهو مدة قوم وآجالهم .

وقال عيسى بن مريم وعجيب ينطقون في أسمائه ويعيشون في رزقه فكيف يكفرون قال الألف مفتاح اسمه الله واللام مفتاح اسمه لطيف والميم مفتاح اسمه مجيد والآلاف آلاء الله واللام لطفه والميم مجده . الألف سنة واللام ثلاثون سنة والميم أربعون سنة .

وقال بعضهم هي حروف من حساب الجمل كرهنا ذكر الذي حكى ذلك عنه
إذ كان الذي رواه ممن لا يعتمد على روايته ونقله وقد مضت الرواية بنظير ذلك
من القول عن الربيع بن أنس .

وقال بعضهم لكل كتاب سر وسر القرآن فواتحه .

وأما أهل العربية فإنهم اختلفوا في معنى ذلك .

فقال بعضهم هي حروف من حروف المعجم . استغنى بذكر ما ذكر منها في
أوائل السور عن ذكر بواقيها التي هي تمة الثمانية والعشرين حرفاً ...

وقال آخرون بل ابتدئت بذلك أوائل السور ليفتح لاستماعه أسباع المشركين
إذ تواصوا بالاعراض عن القرآن حتى إذا استمعوا له تلى عليهم المواقف منه .

وقال بعضهم الحروف هي فواتح السور حروف يستفتح الله بها كلامه . فإن
قيل هل يكون من القرآن ما ليس له معنى فإن معنى هذا أنه افتتح بها ليعلم أن
السورة التي قبلها قد انقضت وأنه أخذ في أخرى فجعل هذا علامة انقطاع
ما بينهما وذلك في كلام العرب، ينشد الرجل منهم الشعر فيقول : بل ، .

وبلدة ما الانس من آهالها

ويقول لا بل :

ما هاج أحزاناً وشجوا قد شجوا

وبل ليست من البيت ولا تعد في وزنه ولكن يقطع بها كلاماً ويستأنف
الآخر :

قال أبو جعفر ولكل قول من الأقوال التي قالها الذين وصفنا قولهم في ذلك
وجه معروف ...

... والصواب من القول عندى فى تأويل مفاتيح السور التى هى حروف المعجم أن الله جل ثناؤه جعلها حروفاً مقطعة ولم يصل بعضها ببعض فيجعلها كسائر الكلام المتصل الحروف لأنه عز ذكره أراد بلفظه الدلالة بكل حرف منه على معان كثيرة لا على معنى واحد كما قال الربيع بن أنس وإن كان الربيع قد اقتصر به على معان ثلاثة دون ما زاد عليها والصواب فى تأويل ذلك عندى أن كل حرف منه يحوى ما قاله الربيع وما قاله سائر المفسرين غيره فيه سوى ما ذكرت من القول عمن ذكرت عنه من أهل العربية أنه كان يوجه تأويل ذلك إلى أنه حروف هجاء استغنى بذكر ما ذكر منه فى مفاتيح السور عن ذكر تتمه الثانية والعشرين حرفاً من حروف المعجم بتأويل أن هذه الحروف ذلك الكتاب مجموعة لا ريب فيه فإنه قول خطأ فاسد لخروجه عن أقوال جميع الصحابة ومن بعدهم من الخالفين من أهل التفسير والتأويل فكفى دلالة على خطئه شهادة الحجة عليه بالخطأ مع إبطال قائل ذلك قوله الذى حكيناه عنه إذ صار إلى البيان عن رفع ذلك الكتاب بقوله مرة أنه مرفوع كل واحد منهما بصاحبه ومرة أخرى أنه مرفوع بالراجع من ذكره فى قوله لا ريب فيه ومرة بقوله عندى للتقين وذلك ترك منه لقوله أن ألم رافعه ذلك الكتاب وخروج من القول الذى ادعاه فى تأويل ألم ذلك الكتاب وأن تأويل ذلك هذه الحروف ذلك الكتاب . فإن قال لنا قائل وكيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملاً الدلالة على معان كثيرة مختلفة قيل كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معان كثيرة مختلفة كقولهم للجماعة من الناس أمة وللهين من الزمان (١) .

وهكذا لا يبيح الطبرى للتفسير اللغوى أن يجتهد فيما سبق أن اجتهدت فيه

الرواية التفسيرية النقلية وإلا عده خارجا على الإجماع .

بل وهو لا يسمح لرجل اللغة أن يستنبط من الآية معنى أم يقل به رجل من رجال التفسير .

فمعد الآية : «كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابها» يقول : وقد زعم بعض أهل العربية أن معنى قوله «أتوا به متشابها» أنه متشابه فى الفضل أن كل واحد منه له من الفضل فى نحوه مثل الذى للآخر فى نحوه .

ثم يعلق الطبرى على هذا رأى بما نصه : «وليس هذا قولا نستجيز التشاغل بالدلالة على فساده لخروجه عن قول جميع علماء أهل التأويل . وحسب قول بخروجه عن قول أهل العلم دلالة على خطئه» (١) .

(ك) والطبرى رجس وواع بهدفه وخطة عمله فى التفسير فهو حين يتناول النحو فى النص القرآنى لا يتناوله مشغولا بصناعة النحو وتفريعاته ولكنه مهم بمنطق الآية القرآنية ولماذا ترابطت كلماتها بهذه الكيفية أو تلك ترابطا تتضح آثاره فيما يمتري أو آخر الكلمات من حركات الإعراب أو حروفه وكان أمام الطبرى أيضا تراث من النحو القرآنى انحدر إليه من القرون التى سبقتة وكان لا بد أن يقف من هذا التراث موقفا يماثل ذلك الذى اتخذته من التراث النقلى ومن التراث اللغوى فى التفسير .

فهو يأخذ بالإجماع حتى فى الآراء النحوية فيعرضها أولا ثم يختار منها ما يتفق مع الطريقة المألوفة للعرب فى التعبير .

مثاله « براءة » مرفوعة بمحذوف وهو « هذه » كما في قوله : « سورة أنزلناها » مرفوعة بمحذوف هو « هذه » . ولو قال قائل : « براءة » مرفوعة بالمائد من ذكرها في قوله : « إلى الذين عاهدتم » ، وجعلها كالمعرفة ترفع ما بعدها ، إذ كانت قد صارت بصاتها وهي قوله : « من الله ورسوله » كالمعرفة ، وصار معنى الكلام : البراءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين كان مذهبا غير مدفوعة صحته ، وإن كان القول الأول أعجب إلى ، لأن من شأن العرب أن يضمروا لكل معان ، نكرة كان أو معرفة ذلك المعان « هذا » و « هذه » فيقولون عند معايلتهم الشيء الحسن : « حسن والله » ، والقبيح « قبيح والله » يريدون : هذا حسن والله ، وهذا قبيح والله ، فلذلك اخترت القول الأول (١) .

(ل) وإذا تخالفت الآراء النحوية فإن الطبرى ينبه إلى ما يترتب على تلك الاختلافات من أثر في المعنى يخرج منها بما يميل هو إليه من رأى ولرى صفيحه عند الآية : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » قال :

يعنى جل ثناؤه بذلك وما يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمه وما هو كائن إلا الله دون من سواه من البشر الذين أملوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة . وأما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به كل من عند ربنا لا يعلمون ذلك ولكن فضل عليهم في ذلك على العلم بأن الله هو العالم بذلك دون من سواه من خاقه .

واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك وهل الراسخون معطوف على اسم الله بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه . أو هو مستأنف ذكرهم بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون آمنا بالمتشابه وصدقنا أن علم ذلك لا يعلمه إلا الله .

(١) تفسير الطبرى ج ١ ص ٩٥ ط . دار المعارف :

فقال بعضهم معنى ذلك وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده مفرداً بعلمه
وأما الراسخون في العلم فإنهم ابتدء الخبر عنهم بأنهم يقولون آمنا بالمتشابه
والمحكم وأن جميع ذلك من عند الله . ذكر من قال ذلك :

... عن ابن أبي مليكة عن عائشة قوله : والراسخون في العلم يقولون آمنا
به : قالت كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله .
... عن ابن طاووس عن أبيه قال كان ابن عباس يقول : وما يعلم تأويله
إلا الله يقول الراسخون آمنا به .

... قال هشام بن عروة كان أبي يقول في هذه الآية : وما يعلم تأويله إلا
الله والراسخون في العلم أن الراسخون في العلم لا يعلمون تأويله ولكنهم
يقولون آمنا به كل من عند ربنا .

... عن أبي نبيك الأسدي قوله : وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في
العلم فيقول إنكم تصلون هذه الآية وأنها مقطوعة وما يعلم تأويله إلا الله
والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فأنتهى عليهم إلى قولهم
الذي قالوا .

... عمرو بن عثمان بن عبد الله بن موهب قال سمعت عمر بن عبد العزيز
يقول : والراسخون في العلم انتهى علم الراسخين في العلم بتأويل إلى أن قالوا
آمنا به كل من عند ربنا .

أشهب عن مالك في قوله : وما يعلم تأويله إلا الله قال ثم ابتداء فقال والراسخون
في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وليس يعلمون تأويله . وقال آخرون بل
معنى ذلك وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم وهم مع علمهم بذلك
ورسوخهم في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا . ذكر من قال ذلك :

... عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال : أنا من يعلمون تأويله .

... عن ابن أبي نجيح عن مجاهد والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به .

... عن شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به .

... عن ابن أبي نجيح عن الربيع والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به .

... عن ابن إسحق عن محمد بن جعفر بن الزبير وما يعلم تأويله الذي أراد ما أراد إلا الله^(١) والراسخون في العلم يقولون آمنا به .

ثم ردوا تأويل المتشابه على ما عرفوا من تأويل المحكمة التي لا تأويل لاحد فيها إلا تأويل واحد فأتسق بقولهم الكتاب وصدق به من بعضه فنفذت به الحجة وظهر به العذر وزاح به الباطل ودفع به الكفر .

فن قال القول الاول في ذلك وقال أن الراسخين لا يعلمون تأويل ذلك وإنما أخبر عنهم بإيمانهم وتصديقهم بأنه من عند الله فإنه يرفع الراسخين في العلم بالابتداء في قول البصريين ويجعل خبره يقولون آمنا به . وأما في قول بعض الكوفيين فبالعائد من ذكرهم في يقولون وفي قول بعضهم بحملة الخبر عنهم وهي يقولون .

(١) يقول المصحح « الذي أراد » و « ما أراد » لهما في نصتان جمع بينهما

ومن قال القول الثاني وزعم أن الراسخين يعلون تأويله عطف بالراسخين على إمام الله فرفعهم بالمعطف عليه .

والصواب عندنا في ذلك أنهم مرفوعون بجملة خبرهم بعدم وهي يقولون لما قد بينا قبل من أنهم لا يعلون تأويل المتشابه الذي ذكره الله عز وجل في هذه الآية وهو فيما بلغني مع ذلك في قراءه أبي ويقول الراسخون في العلم كما ذكرناه عن ابن عباس أنه كان يقرأه وفي قراءة عبد الله أن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون (١) .

(م) ولهذا فإن الطبري ينقد أبا عبيده في مجازه لاعتباره أن د لا ، زائدة وما ينبئ على ذلك من فساد للمعنى .

ففي تأويل قوله تعالى : « ولا الضالين » قال أبو جعفر : كان بعض أهل البصرة يزعم أن لا مع الضالين أدخلت تنمياً للكلام والمعنى إلغاؤها ويستشهد على قوله ذلك بيت المعاج :

في بيت لاحور مرى وما شعر

ويتأوله بمعنى : في بئر حور مرى أى في بئر ملكة وأن د لا ، بمعنى الإلغاء والصلة ويمتل أيضاً لذلك بقول أبي النجم .

فما ألوم البيض أن لا تسخرا لما رأى الشمط القفندرا

وهو يريد فما ألوم البيض أن تسخر . ويقول الاحوص :

ويلحيتني في اللهو أن لا أحبه وللهو داع دائب غير غافل

يريد ويلحيتنى فى اللهو أن أحبه وبقوله تعالى: « ما منك أن لا تسجد » يريد أن تسجد . وحكى عن قائل هذه المقالة أنه كان يتأول غير التى مع المفضوب عليهم أنها بمعنى سوى فكان معنى الكلام كان عنده إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم الذين هم سوى المفضوب عليهم والضالين . وكان بعض نحويى الكوفيين يستنكر ذلك من قوله ويزعم أن غير التى مع المفضوب عليهم لو كانت بمعنى سوى لكان خطأ أن يعطف عليها بلا إذ كانت لا لا يعطف بها إلا على جحد قد تقدمها .. قال أبو جعفر وهذا القول الآخر أولى بالصواب من الأول (١) .

وليس الطبرى متعصباً على أبى عبيدة بل هو يخالفه فى موضوعية ووافقته فى موضوعية أيضاً ولهذا نراه ينقل عن أبى عبيدة فى مجازة رأى النحوى لا بجانب الصواب ... وقيل معنى قوله « حتى إذا فشلت وتنازعت فى الأمر وعصيت من بعد ما أراكم ما تحبون » .

حتى تنازعت فى الأمر فشلت وعصيت من بعد ما أراكم ما تحبون أنه من المقدم الذى معناه التأخير وأن الواو دخلت فى ذلك ومعناها السقوط كما قلنا فى « قلنا أسلمنا وتله للجبين وناديناه » معناه ناديناه وهذا مقول فى حتى إذا وفى لما ومنه قول الله عز وجل . « حتى إذا فتحت يا جوج ومأجوج » . ثم قال : « واقرب الوعد الحق » (ومعناه اقرب وكما قال الشاعر :

حتى إذا قلت بطونكم ورأيتم ابنسأكم شبوا
وقلبتم ظهر المجن لنا إن اللئيم العاجز الخب (٢)
ولم نستطرد حين وقفنا عند المثال الأخير لأبى عبيدة وإنما أردنا أن نقرر

(١) تفسير الطبرى ج ١ ص ٦٢-٦٣

(٢) تفسير الطبرى ج ١ ص ٨٥

حقيقة التزم بها الطبري في منهجه وهي أن يناقش في موضوعية قضية لا يخالطها أي هوى وهو — هذه خصيصة تخرج على الالف وإيها لأن الطبري كثيراً ما يخالف أبا حنيفة ولكنه الخلاف في المنهج أولاً وأخيراً .

(ن) ثم أن الطبري في معالجاته للنحو القرآني يلجح ما وراء حركات الإعراب من معنى إدراكاً منه أن النحو هندسة تعبير تبقى العلاقات بين الكلمات في أي تعبير وعن تلك الفكرة يصدر في تحليله النحوي قال وأما قوله : « ويتوب الله على من يشاء » ، فإنه خبر مبتدأ ، ولذلك رفع ، وجزم الأحرف الثلاثة قبل ذلك على وجه المجازاة ، كأنه قال . فأتلوهم ، فإنكم إن تقاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم ، وينصرهم عليهم . ثم ابتداء فقال : « ويتوب الله على من يشاء » ، لأن القتال غير موجب لهم التوبة من الله ، وهو موجب لهم العذاب من الله . والخزي وشفاء صدور المؤمنين ، وذهاب غيظ قلوبهم فجزم ذلك شرطاً وجزاء على القتال ، ولم يكن موجباً القتال التوبة ، فابتدىء الخبر به ورفع (١) .

وهكذا أفاد الطبري من تراث التفسير اللغوي ولكنه تناوله بأسلوب لم يختلف معه شخصيته أو يفقد أصالته بل كان يختار من هذا التراث في حيز التفسير بالمأثور ووفق الخطة التي صاorch بها منذ مطلع تفسيره . وتكون وقفنا الأخيرة مع الطبري ومنهجه .

٧ - في الأسلوب :

وقد بسط الطبري فكرته عن الأسلوب القرآني حين تحدث في مقدمة تفسيره عن عربية القرآن ومنزله البلاغية بما لم يخرج به عما سبقه إليه الدارسون في

(١) تفسير الطبري ج ١٤ ص ١٦٢ ط . دار المعارف .

الإعجاز القرآني وكان البحث حتى عصر الطبري يتركز على محورين أساسيين أن القرآن معجز بما فيه من أخبار الغيب وأنه معجز بنظمه وتأليفه . كان هذان المحوران يدور عليهما أكثر ما يدور البحث في قضية الإعجاز القرآني وإن كان ثمة محاور أخرى لا نعرض لها هنا لأن الطبري لم يشر إليها أو يتحدث عنها .

(١) ونحن نسمع إلى إجمال عام — إلى جانب ما أشار إليه الطبري في المقدمة للرأى في الإعجاز القرآني حين تحين مناسبة الحديث عن الأحرف السبعة فيكون منها هذا التفسير الذي يوازن فيه الطبري بين الكتب المقدسة واضعاً القرآن في كفة والكتب السابقة عليه في كفة أخرى: ففي باب : (القول في البيان عن معنى قول رسول الله ﷺ أنزل القرآن من سبعة أبواب الجنة وذكر الأخبار المروية بذلك) .

يقول الطبري : اختلفت النقلة في ألفاظ الخبر بذلك عن رسول الله ﷺ فروى عن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال : كان الكتاب الأول نزل من باب واحد وعلى حرف ونزل القرآن من سبعة أبواب وعلى سبعة أحرف : زجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرّموا حرامه وافعلوا ما أمرتم به وانتهوا عما نهيتهم عنه واعتبروا بأمثاله واعلموا بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا ... الخ ...

ثم يفسر الطبري هذا فيقول .. كل كتاب تقدم كتابنا نزوله على نبي من أنبياء الله صلوات الله عليهم فإنما نزل بالسان واحد حتى حول إلى غير اللسان الذي نزل به كان ذلك له ترجمة وتفسيراً لا تلاوه له على ما أنزله الله . وأنزل كتابنا بالسن سبعة بأى تلك اللسن السبعة تلاه التالى كان له تالياً على ما أنزله الله لا مترجماً ولا مفسراً حتى يحوله عن تلك اللسن السبعة إلى غيرها

فيصير فاعل ذلك حينئذ إذا أصاب معناه مترجماً له كما كان التالي لبعض الكتب التي أنزلها الله بلسان واحد إذا تلاه بغير اللسان الذي نزل به له مترجماً لا تالياً على ما أنزله الله به فذلك معنى قول النبي ﷺ : كان الكتاب الأول نزل على حرف واحد ونزل القرآن على سبعة أحرف وأما معنى قوله ﷺ أن الكتاب الأول نزل من باب واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب فإنه ﷺ عن بقوله نزل الكتاب الأول من باب واحد والله أعلم ما نزل من كتب الله على من أنزله من أنبيائه خالياً من الحدود والأحكام والحلال والحرام كزبور داود الذي إنما هو تذكير ومواعظ وإنجيل عيسى الذي هو تمجيد وعامد وحض على الصفة والإعراض دون غيرها من الأحكام والشرائع وما أشبه ذلك من الكتب التي نزلت ببعض المعاني السبعة التي يحوي جميعها كتابنا الذي خص الله به نبينا محمد ﷺ وأمة فلم يكن المتعبدون بإمامته يحدون لرضا الله تعالى ذكره مطلباً ينالون به الجنة ويستوجبون منه القربة إلا من الوجه الواحد الذي أنزل به كتابهم وذلك هو الباب الواحد من أبواب الجنة الذي نزل منه ذلك الكتاب وخص الله به نبينا محمد ﷺ بأن أنزل عليهم كتابه على أوجه سبعة من الوجوه التي ينالون بها رضوان الله ويدركون بها الفوز بالجنة إذا أقاموها فلكل وجه من أوجه السبعة باب من أبواب الجنة التي نزل منه القرآن لأن العامل بكل وجه من أوجه السبعة عامل في باب من أبواب الجنة وطالب من قبله الفوز بها والعمل بما أمر الله جل ذكره في كتابه باب من أبواب الجنة .

وترك ما نهى الله عنه فيه باب آخر ثان من أبوابها .

وتحليل ما أحل الله فيه باب ثالث من أبوابها .

وتحريم ما حرم الله فيه باب رابع من أبوابها .

والإيمان بمحكمه المبين باب خامس من أبوابها .

والتسليم لمتشابهه الذى استأثر الله بعلمه وحجب عنه عن خلقه والإقرار بأن كل ذلك من عند ربه باب سادس من أبوابها .

والاعتبار بأمثاله والاتعاظ بمظاته باب سابع من أبوابها .
فجميع ما فى القرآن من حروفه السبعة وأبوابه السبعة التى نزل منها جعله الله لعباده إلى رضوانه هاديا ولهم إلى الجنة قائداً (١) .

(ب) ومن هذا البيان المفصل المقارن بين الكتب السماوية نجده فى مواطن من تفسيره يتعرض للموضوع الكبير الأول فى إعجاز القرآن ونعنى به الاخبار عن الغيوب وهو يتحدث عن هذا فى مناسبة تفسيره للآية : « قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم » يقول : وهذا خبر من الله جل ذكره عن ملائكته بالآوبة إليه وتسليم علم ما لم يعلموه له وتبريمهم من أن يعلموا أو يعلم أحد شيئاً إلا ما علمه تعالى ذكره :

وفى هذه الآيات الثلاث العبرة لمن اعتبر والذكرى لمن أذكر والبيان لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد عما أودع الله جل ثناؤه أى هذا القرآن من لطائف الحكم التى تعجز عن أوصافها الألسن . وذلك أن الله جل ثناؤه احتج فيها لنبيه ﷺ على من كان بين ظهرائيه من يهود بنى إسرائيل باطلاعه إياه من علوم الغيب التى لم يكن جل ثناؤه أطلع عليها من خلقه إلا خاصا . ولم يكن مدركا عنه إلا بالانباء والاخبار لتقرر عندهم صحة نبوته ويعلموا أن ما أتاهم به فن عنده ودل فيها على أن كل مخبر خبراً عما قد كان أو عما هو كائن مما لم يكن ولم يأت به خبر ولم يوضع له على صحته برهان فتقول ما يستوجب به من ربه العقوبة ألا ترى أن الله جل ذكره رد على ملائكته قيلهم « أتجعل فيها من يفسد

فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون، وعرفهم أن قيل ذلك لم يكن جائزاً لهم بما عرفهم من قصور علمهم عند عرضه ما عرض عليهم من أهل الأسماء فقال : أنبتوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، فلم يكن لهم مفرع إلا الإقرار بالعجز والتبري إليه أن يعلموا إلا ما علمهم بقولهم : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا فكان في ذلك أوضح الدلالة وأبين الحجة على كذب مقالة كل من ادعى شيئاً من علوم الغيب من الخرافة والكهنة والفاقة والمنجمة (١) .

(٢) وما يحسب للطبري من فضل في بحثه الأسلوب القرآني أنه حفظ لنا نظرة السلف إلى أسلوب القرآن وضمن تفسيره روايات نقالية في النظر إلى أسلوب القرآن ومعانيه موازياً في هذا تضييحه تفسيره الروايات النقالية في تفسير القرآن وبكفيها هنا أن تمثل لجمعه هذا التراث :

فهذا عمر بن الخطاب يرى توافقا بين معاني القرآن ومعنى بعض ما سمعه من التوراة فصدر الكتب السماوية واحد . .

ففي رواية عن الشعبي أن عمر قال . . . كنت أشهد اليهود يوم مدراسهم فأعجب من التوراة كيف تصدق الفرقان ومن الفرقان كيف يصدق التوراة (٢) .

وكان من السلف من يوازن بين معاني حديث الرسول والقرآن :

... عن أيوب عن سعيد بن جبيرة قال : قال رسول الله ﷺ : ما من أحد يسمع بي من هذه الأمة ولا يهودى ولا نصراني فلا يؤمن بي إلا دخل النار . فجعلت أقول أين مصداقها في كتاب الله قال وقلنا سمعت حديثاً عن النبي ﷺ

(١) تفسير الطبري ج ١ ص ١٧٤ ، ١٧٥

(٢) تفسير الطبري ج ١ ص ٢٤٣

ألا وجدت له تصديقا في القرآن حتى وجدت هذه الآيات ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده ، الملل كلها (١) .

وهذه عائشة توضح بفظتها مناسبة نزول الآية ليتضح بذلك لما كان الأسلوب القرآني على هذا النحو من أنحاء التعبير .

... عن ابن شهاب قال حدثني عروة بن الزبير قال : سألت عائشة فقلت لها رأيت قول الله : إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، وقلت لعائشة : والله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة . فقالت عائشة : بشئ ما قلت يا ابن أخق أن هذه الآية لو كانت كما أوانها كانت : لا جناح عليه أن لا يطوف بهما ولكنها إنما أنزلت في الأنصار كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدون بالمشلل وكان من أهل لها يتخرج أن يطوف بين الصفا والمروة . فلما سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فقالوا : يا رسول الله : إنا كنا نتخرج أن نطوف بين الصفا والمروة أنزل الله تعالى ذكره : إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، قالت عائشة ثم قد سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما (٢) .

ويتنبه عمر للنكتة في التعبير بلفظه د كنتم ، فينقل العدي في تفسيره الآية : د كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ، أن عمر بن الخطاب قال : لو شاء الله لقال أتم فكنا كلنا ولكن قال كنتم في خاصة من أصحاب رسول الله ﷺ ومن صنع صنيعهم كانوا خير أمة أخرجت

(١) تفسير الطبري ١٢ ص ١٣

(٢) تفسير الطبري ٢ ص ٢٩

لناس يأمررون بالمعروف وينهون عن المنكر (١) .

ونرى السامع حينما يعرضون للنص القرآني ويكون فيه من الأساليب أسلوب
كناية مثلاً فإن الشكل لا يستوقفهم ولكنهم يتصدون ، توأ إلى المعنى . مثالي ذلك
عن ابن عباس في الآية : يوم يكشف عن ساق ، ...
قال : عن أمر عظيم كقول الشاعر :

وقامت الحرب بنا على ساق

وعن ابن جريج عن مجاهد قوله : يوم يكشف عن ساق ، قال شدة الأمر
وجده . قال ابن عباس هي أشد ساعه في يوم القيامة (٢) .
ويبحثون فيما تجرى عليه الآية من أسلوب تقديم أو تأخير منبئين إلى معنى
الآية وفق هذا الأسلوب :

... عن سعيد عن قتادة قوله : ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً
وأجل مسمى وهذه من مقادير الكلام يقول : ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل
مسمى لكان لزاماً والأجل المسمى الساعة لأن الله تعالى يقول بل الساعة موعدهم
والساعة أدمى وأمر ..

... أخبرنا ابن وهب قال : قال ابن زيد في قوله : ولولا كلمة سبقت من
ربك لكان لزاماً وأجل مسمى ، قال هذا مقدم ومؤخر : ولولا كلمة سبقت من
ربك وأجل مسمى لكان لزاماً (٣) .

وإذن فقد كانت نظرات السلف إلى الأسلوب القرآني منصبّة أساساً على المعنى

(١) تفسير الطبري ٤ ص ٢٩

(٢) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٢٤

(٣) تفسير الطبري ١٦ ص ١٦٧

وأن انجمت أحياناً إلى الأسلوب فإنما لتكشف المعنى الذى يحتمويه هذا الأسلوب وهذا طبيعى من السلف لأن المعانى القرآنية هى التى استأثرت باهتمامهم يستفتونها فى تنظيم حياتهم الدينيوه ويتبعونها فى عبادتهم ومسلكهم الدينى وليس من شك فى أن لتفسير الطبرى قيمة فى هذه الناحية إذ حفظ لنا هذه النظرات الأسلوبية فى القرآن عن الأندلسيين يمكن لمؤرخ البلاغة من غير شك أن يفيد منها بعد الجمع والاستقصاء والترتيب فالدرس .

ثم نعود إلى الطبرى باحثاً فى الأسلوب القرآنى .

(د) وينبغى ألا نفعل عن أن الطبرى مفسر همه المعنى فإذا بدا له حيناً أن يعرض للشكل فإنما ليصل منه إلى المعنى ومن هنا نرى أن الطبرى إنما يعرض للأسلوب القرآنى من حيث أفادته المعنى وأن صور التعبير المختلفة فتهدف كلها إلى وضوح المعنى فالطبرى المرجح للمعنى يفسر النص القرآنى تفسيراً يوثق من ارتباط المعنى فى اللفظ القرآنى بالبيئة العربية .

ويبدو ذلك فى المناقشة التالية التى يعرض فيها الآراء ويخلص هو برأيه :

يقول . . . فإن قال لنا قائل وكيف قيل وجعل لكم سراييل تقيمكم الحر ، فنخص بالذكر الحر دون البرد وهى تقى الحر والبرد . أم كيف قيل وجعل لكم من الجبال أكناناً ، وترك ذكر ما جعل لهم من السهل .

قيل له : قد اختلف فى السبب الذى من أجله جاء التنزيل . وسندكر ما قيل فى ذلك ثم ندل على أولى الأقوال فى ذلك بالصواب .

. . . عن عثمان عن عطاء عن أبيه قال : إنما نزل القرآن على قدر معرفتهم ألا ترى إلى قول الله تعالى ذكره . والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من

الجبال أكتاناً ، وما جعل لهم من السهول أعظم وأكثر ولكنهم كانوا أصحاب
جبال ألا ترى إلى قوله ، ومن أصوافها وأربارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى
حين وما جعل لهم من غير ذلك أعظم منه وأكثر ولكنهم كانوا أصحاب وبر
وشعر ألا ترى إلى قوله ، وينزل من السماء من جبال فيها من برد يعجبهم . من
ذلك وما أنزل من الثلج أعظم وأكثر ولكنهم كانوا لا يعرفون به ألا ترى إلى
قوله سراييل تقيكم الحر وما تقى من البرد أكثر وأعظم ولكنهم كانوا أصحاب
حر فالسبب الذي من أجله خص الله تعالى ذكره السراييل بأنها تقى الحر دون
البرد على هذا القول هو أن المخاطبين بذلك كانوا أصحاب حر فذكر الله تعالى
ذكره نعمته عليهم بما يقيم مكروه ما به عرفوا مكروها دون ما لم يعرفوا مبلغ
مكروها وكذلك ذلك في سائر الأحرف الآخر .

وقال آخرون : ذكر ذلك خاصة اكتفاء بذكر أحدهما من ذكر الآخر إذ
كان معلوماً عند المخاطبين به معناه وأن السراييل التي تقى الحر تقى أيضاً البرد .
وقالوا ذلك موجود في كلام العرب مستعمل واستشهدوا لقولهم بقول
الشاعر :

وما أدري إذا يمت وجهها أريد الخير أيهما يلينى
فقال أيهما يلينى يريد الخير والشر وإنما ذكر الخير لأنه إذا أراد الخير فهو
يتقى الشر .

وأولى القواين في ذلك بالصواب قول من قال أن القرم خوطبوا على قدر
معرفتهم وإن كان في ذكر بعض دلالة على ما ترك ذكره لمن عرف المذكور
والمترك وذلك أن الله تعالى ذكره إنما عدد نعمه التي أنعمها على الذين قصدوا
بالذكر في هذه السورة [دون] غيرهم فذكر أياديه عندهم (١) .

وعلينا نطالبنا تلك للطريقة الأصلية التي يلتزم بها الطبري وهي أن يعرض في أمانة الآراء في التفسير وفي الأسلوب يختار من بينها ويرجع ما يختار — ويجبدي لذلك الأسباب محادلا ومحاولا الاقتناع وحيثما كان يحصل لهذا العرض الأسلوبى نراه حيناً مترقفاً وحيناً يبلغ به الحساس حد الغضب في مناقشته وبخاصة عند ما يكون ذلك النقاش مع أبي عبيدة في مجازة . فهو هنا غنيف على أبي عبيدة لأنه لا يوافق الرأى على اعتبار آية « إياك نعبد وإياك نستعين » من أماليب التقديم والتأخير . قال الطبري : وقد ظن بعض أهل الغفلة أن ذلك من المقدم الذى معناه التأخير كما قال امرؤ القيس :

ولو أن ما أسمى لأدنى معيشة كفاً ولم أطلب قليل من المال
يريد بذلك كفاً قليل من المال ولم أطلب كثيراً وذلك من معنى التقديم والتأخير ومن مشابهة بيت امرئ القيس بمعزل من أجل أنه قد يكفيه القليل من المال ويطلب الكثير فليس وجود ما يكفيه منه بموجب له ترك طلب الكثير فيكون نظير العبادة التي بوجودها وجود المعونة عليها وبوجود المعونة عليها وجودها ويكون ذكر أحدهما دالاً على الآخر فيعتدل في صحة الكلام تقديم ما تقدم منهما قبل صاحبه أن يكون موضوعاً في درجته ومرتباً في مرتبته (١) .

(هـ) أسلوب الإيجاز :

ولم نحاول أن نجس — محاولات الطبري في عرضه للأسلوب القرآنى بأشبهة متفرقات على مدى الأجزاء الثلاثين من تفسيره فنجد أنه يتصدرها ذلك الأسلوب الذى أعطاه العرب كل القيمة البلاغية لبيانهم ومعنى به أسلوب الإيجاز وشأن من يحسون جمال البيان القرآنى وإعجازه فى إيجازه نجد الطبري يتفهم — بل بالإيجاز

(١) تفسير الطبري - ١ ص ٥٤ .

القرآن ويبدى عن انبهاره به . كقوله في الآية : « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم » ... فليتدبر أولو الألباب إيجاز الله واحتجاجه على جميع أهل الكفر به والملحدون في توحيده في هذه الآية وفي التي بعدها بأوجز كلام وأبلغ حجة والطف معنى يشرف بهم على معرفة فضل حكمة الله وبيانه (١) .

وآية « كيف » وأن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأني قلوبهم وأكثرهم فاسقون ، يفصل الطبرى في تعبيرها الموجز بلفظة « كيف » ، يعنى جل ثناؤه بقوله كيف يكون لهؤلاء المشركين الذين نقضوا عهدهم أو لمن لا عهد له منهم منكم ، أيها المؤمنون ، عهد وذمة . وهم « إن يظهروا عليكم » يغبوكم ، لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة ، . واكتفى بـ « كيف » دليلاً على معنى الكلام ، لتقدم ما يراد من المعنى بها قبلها . وكذلك تفعل للعرب ، إذا أعادت الحرف بعد مضي معناه استجازوا حذف الفعل ، كما قال الشاعر :

وخبر تمانى إنما الموت فى القرى فكيف وهذى هضبة وكثيب

فحذف الفعل بعد « كيف » ، لتقدم ما يراد بعدها قبلها ، ومعنى الكلام :

فكيف يكون الموت فى القرى وهذى هضبة وكثيب ، لا ينجو فيهما منه أحد (٢) ؟ .

ويوضح إيجاز لفظة « عليكم » ، وجريانها فى ذلك على أسلوب العرب : فيقول الطبرى فى ذلك عند آية : « إن الله كان عليكم رقيباً » ..

... يعنى بذلك تعالى ذكره أن الله لم يزل عليكم رقيباً ويعنى بقوله عليكم على

(١) تفسير الطبرى ج ٢ ص ٣٧

(٢) تفسير الطبرى ج ١ ص ١٤٥ ط . دار المعارف :

الناس الذين قال لهم جل ثناؤه يا أيها الناس اتقوا ربكم والمخاطب والغائب إذا
اجتمعوا في الخبر فإن العرب تخرج الكلام على الخطاب فتقول إذا خاطبت رجلاً
واحداً أو جماعة فقلت هي وآخرون غيب فعلاً فعلتم كذا وصنعت كذا (١) ...

والطبرى هنا في محاوراته المقابلة بين الأسلوب القرآنى والأسلوب العربى إنما
يفيد من منهج أبى عبيدة فى كتابه المجاز .

وأخر ما نتمثل به من صور التعبير فى القرآن من باب الإيجاز وقفة الطبرى
عند الآية : د فى قلوبهم مرض ، يفصل المعانى التى أوجدها تعبير الآية الموجز ومنه
قوله : وأصل المرض السقم ثم يقال ذلك فى الأجساد والأديان فأخبر الله جل
ثناؤه أن فى قلوب المنافقين مرضاً وإنما عنى تبارك وتعالى بخبره عن مرض
ما فى قلوبهم من الاعتقاد ولكن لما كان معلوماً بالخبر عن مرض القلب أنه معنى
به مرض ما هم معتقدون من الاعتقاد استغنى بالخبر عن القلب بذلك والكفاية
عن تصريح الخبر عن ضمائرهم واعتقاداتهم كما قال عمر بن لجا :

وسبغت المدينة لا قلمها رأيت قمرا بسوقهم نهارا

يريد وسبغ أهل المدينة فاستغنى بمعرفة السامعين خبره بالخبر عن المدينة عن
الخبر عن أهلها ومثله قول عنزة العبسى :

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلم

يريد هلا سألت أصحاب الخيل . ومنه قولهم د يا خيل الله اركبى ، يراد
يا أصحاب خيل الله اركبوا والشواهد على ذلك أكثر من أن يحصى كتاب وفيما

ذكرنا كفاية لمن وفق لفهمه فكذلك معنى قول الله جل ثناؤه في قلوبهم مرض إنما
يعنى في اعتقاد قلوبهم الذي يعتقدونه في الدين والتصديق بمحمد ﷺ وبما جاء به
من عند الله مرض وسقم فاجتزأ بدلالة الخبر عن قلوبهم على معناه عن تصريح
الخبر عن اعتقادهم (١).

(و) أسلوب الإطناب :

ودارسو البلاغة العربية يدركون تماماً أنه لا يذكر أسلوب الإيجاز إلا
ويردده أسلوب الإطناب وهم يعلمون أن لكل أسلوب مقتضياته التي يحسن التعبير
به فيها . ولكن الطبرى هنا إنما يعرض لأسلوب الإطناب مبيناً حكمته بالمقابلة
بين الإيجاز والإطناب معاً في صورة واحدة هي فاتحة الكتاب وذلك في نقاشه
مع الطاعنين في القرآن الذين يجهلون مبررات التعبير بأسلوب الإطناب قال : إن
سألنا منهم سائل فقال : إنك قد قدمت في أول كتابك هذا في وصف البيان
بأن أعلاه درجة وأشرفه مرتبة وأبلغه في الإبانة عن حاجة المبين به عن نفسه
وأبينه عن مراد قائله وأقربه من فهم سامعه وقلت مع ذلك أن أولى البيان بأن
يكون كذلك كلام الله جل ثناؤه بفضله على سائر الكلام وبارتفاع درجته على
أعلى درجة البيان فما الوجه إذ كان الأمر على ما وصفت في إطالة الكلام بمثل
سورة أم القرآن بسبع آيات وقد حوت معاني جميعها منها آيتان وذلك قوله :
ملك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين إذ كان لا شك أن من عرف ملك يوم
الدين فقد عرفه بأسمائه الحسن وحفاته المثل وأن من كان لله مطيعاً فلا شك أنه
لسبيل من أنعم الله عليه في دينه متبع وعن سبيل من غضب عليه وضل منهبدل

لما في زيادة الآيات الخمس الباقية من الحكمة التي لم تحوها الآيتان ذكرنا قيل له أن الله تعالى ذكره جمع لنبيينا محمد ﷺ ولامته بما أنزل إليه من كتابه معاني لم يجمعهم بكتاب أنزله إلى نبي قبله ولا لامة من الامم قبلهم وذلك أن كل كتاب أنزله جل ذكره على نبي من أنبيائه قبله فإنما أنزله ببعض المعاني التي يحوي جميعها كتابه الذي أنزله إلى نبيينا محمد ﷺ كالتوراة التي هي مواعظ وتفصيل والزبور الذي هو تمجيد وتمجيد والإيجال الذي هو مواعظ وتذكير لا معجزة في واحد منها تشهد لمن أنزل إليه بالتصديق . والكتاب الذي أنزل على نبيينا محمد ﷺ يحوي معاني ذلك كله ويزيد عليه كثيراً من المعاني التي سائر الكتب غيره منها خال .

ومن أشرف تلك المعاني التي فضل بها كتابنا سائر الكتب قبله نظمه العجيب ووصفه الغريب وتأليفه البديع الذي عجزت عن نظم مثل أصغر سورة منه الخطباء وكلمات عن وصف شكل بعضه البلغاء وتحيرت في تأليفه الشعراء وتبذلت قصوراً عن أن تأتي بمثله لديه أفهام للفهماء فلم يجدوا له إلا التسليم والإقرار بأنه من عند الواحد القهار مع ما يحوي من ذلك من المعاني التي هي ترغيب وترهيب وأمر وزجر وقصص وجدل ومثل وما أشبه ذلك من المعاني التي لم تجتمع في كتاب أنزل إلى الأرض من السماء فهما يكن فيه من إطالة على نحو ما في أم القرآن قلنا وصفت قبل من أن الله جل ذكره أراد أن يجمع بوصفه العجيب ونظمه الغريب المنعدل عن أوزان الأشعار وسجع السكبان وخطب الخطباء ورسائل البلغاء العاجز عن وصف مثله جميع الأنام وعن نظم نظيره كل المباد الدلالة على نبوة نبيينا محمد ﷺ وبما فيه من تمجيد وتمجيد وثناء عليه تنبيه للعباد على عظمته وسلطانه وقدرته وعظم مملكته ليذكروه بآلاته ويحمدوه على نعمائه

فيستحقوا به منه المزيد ويستوجبوا عليه الثواب الجزيل وبما فيه من نعمت من أنعم عليه بمعرفته وتفضل عليه بتوفيقه لطاعته تعريف عباده أن كل ما بهم من نعمة في دينهم ودنياهم فنه ليصرفوا رغبتهم إليه ويبتغوا حاجاتهم من عنده دون ما سواه من الآلهة والانداد وبما فيه من ذكره ما أحل بمن عصاه من مثلاته وأنزل بمن خالف من أمره من عقوباته ترهيب عباده عن ركوب معاصيه والتعرض لما لا قبل لهم به من سخطه فيسلك بهم في النكال والنقبات سبيل من ركب ذلك من الهلاك فذلك وجه إطالة البيان في سورة أم القرآن وفيما كان نظيراً لها من سائر سور الفرقان وذلك هو الحكمة البالغة والحجة الكاملة (١).

(ز) أسلوب المجاز :

وهذا الأسلوب مما كثر فيه جدال أصحاب الفرق وانعكست صور من هذا الجدال في تفاسير المفسرين ويمكن أن نرى مثالا واضحاً لهذا تفسير الكشاف للزحشرى ومكذا نجد عند الطبري ملامح من هذا الجدال في أسلوب المجاز وخاصة فيما يتصل بأفعال الله وصفاته . لكن الطبري وفق خطته التي التزمها يفسر اللفظة بالمعنى الذي عرفته به العرب ولا يوغل في النقاش الكلامي . صورة من هذا فيما عرض له من أسلوب الآية : « ثم استوى إلى السماء » قال : الاستواء . في كلام العرب منحرف على وجوه : منها انتهاء شباب الرجل وقوته فيقال إذا صار كذلك قد استوى الرجل ومنها استقامة ما كان فيه أود من الأمور والأسباب . يقال منه استوى لفلان أمره إذا استقام له بعد أود ومنه قول الطرماح بن حكيم :

طال على رمم مهـدد أبده وعفـسا واستوى به بلده

يعنى استقام به . ومنها الإقبال على الشيء بالفعل كما يقال استوى فلان على فلان بما يكرمه ويسوءه بعد الإحسان إليه ومنها الاحتياز والاستيلاء . كقولهم استوى فلان على المملكة بمعنى احتوى عليها وحازها . ومنها العلو والارتفاع كقول القائل استوى فلان على مريره يعنى به علوه عليه وأولى المعانى بقول الله جل ثناؤه : « ثم استوى إلى السماء فسواهن » علا عليهن وارتفع فديرهن بقدرته وخلقهن سبع سماوات .

والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب فى تأويل قول الله ثم استوى إلى السماء الذى هو بمعنى العلو والارتفاع هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعنى المفهوم كذلك أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر ثم لم ينبج بما هرب منه فيقال له زعمت أن تأويل قوله : استوى أقبل أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير قيل له فكذلك فقل علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال .

ثم لن يقول فى شيء من ذلك قولا إلا ألزم فى الآخر مثله ولولا أنا كرمنا إطالة الكتاب بما ليس من جذسه لأنبا عن فساد قول كل قائل قال فى ذلك قولا لقول أهل الحق فيه مخالفاً وفيما بينا منه ما يشرف بذى الفهم على ما فيه له الكفاية إن شاء الله تعالى (١) .

ولعله من البين أن اهتمام الطبرى مركز حول المعنى الذى يخدم قصده كفسر وهو مع هذا حريص أيضاً على أن يبين أن التعبير القرآنى يجرى على نهج البيان العربى . فلنسمع إلى نقاشه فى الآية : « فما ربحت تجارتهم » يتساءل ويحجب ..

فإن قال قائل فما وجه قوله فما ربحت تجارتهم وهل التجار يربحون بما تروبح أو توكرس
فيقال ربحت أو ربحت قيل لأن وجه ذلك على غير ما ظنفت وإنما معنى ذلك
فما ربحوا في تجارتهم لا فيما اشترؤا ولا فيما شروا ولكن الله جل ثناؤه مخاطب
بكتابه هرباً فساك في مخاطبه إياهم وبيانه لهم مسلك خطاب بعضهم ببعضاً وبيانهم
المستعمل بينهم . فلما كان فصيحا لديهم قوله القائل الآخر خطاب سمعك وقام عليك
وخسر بيعك ونحو ذلك من الكلام الذي لا يخفى على سامعه ما يريد قائله مخاطبهم
بالذي هو في منطقهم من الكلام فقال فما ربحت تجارتهم إذ كان معقولا عندهم أن
الربح إنما هو في التجارة كما النوم في الليل فاكتفى بفهم المخاطبين بمعنى ذلك عن
أن يقال فما ربحوا في تجارتهم وإن كان ذلك معناه كما قال الشاعر :

وشر المنايا ميت وسط أهله كمالك الفتاة أسلم إلى ساطع

يعنى بذلك وشر المنايا منية ميت وسط أهله فاكتفى بفهم سامع قبله مراده
من ذلك عن إظهار ما ترك إظهاره وكما قال رؤبه بن الهجاج :

حارث قد خرجت عنى همى فسام ليلي ونجلى غمى

فوصف بالنوم الليل ومعناه أنه هو الذي نام وكما قال جرير بن الحنظلي :

وأحور من نيهان أما نهاره فأعمى وأما ليله فبصير

فأضاف العمى والابصار إلى الليل والنهار ومراده وصفه للنيهان بهذا المعنى (١)

(ح) أسلوب التشبيه :

وفي أسلوب التشبيه يعالج الطبرى معنى التشبيه عارضا الروايات المخطئة في

فهم هذا التشبيه ومرجعاً من بينها الرأي الذي يتفق والنسق المعنوي للإيات
القرآنية . ففي الآية : . ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء
ونداء . يذكر الطبري ما نصه : اختلفت أهل التأويل في معنى ذلك :

فقال بعضهم معنى ذلك مثل الكافر في قلة فهمه عن الله ما يتل عليه في كتابه
وسوء قبوله لما يدعى إليه من توحيد الله ويوعظ به مثل البهيمة التي تسمع
الصوت إذا نطق بها ولا تعقل ما يقال لها ذكر من قال ذلك :

... عن شمالك عن عكرمة في قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما
لا يسمع إلا دعاء ونداء قال مثل البعير أو مثل الحمار تدعوه فيسمع الصوت
ولا يفقه ما تقول .

... عن عكرمة عن ابن عباس في قوله : كمثل الذي ينعق بما لا يسمع : قال
هو كمثل الشاة أو نحو ذلك .

حدثني محمد بن سعد قال حدثني أبي قال حدثني عمي قال حدثني أبي عن أبيه
عن ابن عباس قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء
ونداء كمثل البعير والحمار والشاة إن قلت لبعضنا كل لا يفهم ما تقول خير أنه
يسمع صوتك وكذلك الكافر إن أمرته بخير أو نهيته عن شر أو وعظته لم يفهم
ما تقول خير أنه يسمع صوتك .

... عن ابن جريج قال قال ابن عباس : مثل الدابة تنادي فتسمع ولا تعقل
ما يقال لها كذلك الكافر يسمع الصوت ولا يعقل .

عن خبيب بن جهم كمثل الذي ينعق بما لا يسمع قال مثل الكافر مثل البهيمة
تسمع الصوت ولا تعقل .

... عن أبي نعيم عن مجاهد : كثر الذي ينق مثل ضربه الله للكافر يسمع ما يقال له ولا يعقل كثر البهيمة تسمع النعيق ولا تعقل .
... سميد عن قتادة قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ويقول مثل الكافر كمثل البعير والشاة يسمع الصوت ولا يعقل ولا يدري ما عني به .

... معمر عن قتادة في قوله كثر الذي ينق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء قال هو مثل ضربه الله للكافر يقول مثل هذا الكافر مثل هذه البهيمة التي تسمع الصوت ولا تدري ما يقال لها فكذلك الكافر لا ينتفع بما يقال له .

... عن الربيع قال هو مثل الكافر يسمع الصوت ولا يعقل ما يقال له .

... حجاج قال قال ابن جريج سألت عطاء ثم قلت له : يقال لا تعقل يعني البهيمة إلا أنها تسمع دعاء الداعي حين ينق بها فهم كذلك لا يعقلون وهم يسمعون فقال كذلك قال وقال مجاهد الذي ينق الراعي بما لا يسمع من البهائم .
... عيسى عن ابن أبي نعيم عن مجاهد : كثر الذي ينق الراعي بما لا يسمع من البهائم .

... أسباط عن السدي كثر الذي ينق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء لا يعقل ما يقال له إلا أن تدعى فتأتى أو ينادى بها فتذهب . وأما الذي ينق فهو الراعي الغنم كما ينق الراعي بما لا يسمع ما يقال له إلا أن يدعى أو ينادى فكذلك محمد ﷺ يدعو من لا يسمع إلا خير الكلام . يقول الله : هم بكم عمي . ومعنى قائل هذا القول في تأويلهم ما تأولوا على ما حكيت عنهم : ومثل وعظ الذين كفروا وواعظهم كثر نعق الناعق بغنمه ونعيقه بها فأضيف المثل إلى الذين كفروا وترك الوعظ والواعظ لدلالة الكلام على ذلك كما يقال إذا لقيت فلاناً فعظمه تعظيم السلطان يراد به كما تعظم السلطان . وكما قال الشاعر :

قلت مسلماً ما دمت حياً على زيد بقسليم الأمير

يراد به كما يسلم على الأمير . وقد يحتمل أن يكون المعنى على هذا التأويل الذي تأوله هؤلاء ومثـل الذين كفروا في قلة فهمهم عن الله وعن رسوله كمثل المنعوق به من البهائم الذي لا يفقه من الأمر والنهي غير الصوت وذلك أنه لو قيل له اعتلف أو رد الماء لم يدر ما يقال له غير الصوت الذي يسمعه من قائله فكذلك الكافر مثله في قلة فهمه لما يؤمر به وينهى عنه بسوء تدبره إياه وقلة نظره وفكره فيه مثل هذا المنعوق به فيما أمر به ونهى عنه فيكون المعنى للمنعوق به والكلام خارج على الناقع كما قال نابغة بني ذبيان :

وقد خفت حق ما تزيد مخافتي على وعلي في ذي المطارة هائل

والمعنى حق ما تزيد مخافة الوعل على مخافتي . وكما قال الآخر :

كانت فريضة ما تقول كما كان الزنا فريضة الرجم

والمعنى كما كان الرجم فريضة الزنا فجعل الزنا فريضة الرجم لوضوح معنى الكلام عن سامعه .
وكما قال الآخر :

إن سراجاً لكريم مفنخره تحلى به العين إذا ما تهجره

والمعنى يحلى بالعين فجعله تحلى به العين ونظائر ذلك من كلام العرب أكثر من أن يحصى مما توجهه العرب من خبر ما تخبر عنه إلى ما صاحبه اظهور معنى ذلك عند سامعه فتقول : أعرض الحوض على الناقة وإنما تعرض الناقة على الحوض وما أشبه ذلك من كلامها .

وقال آخرون معنى ذلك : ومثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم وأوثانهم التي لا تسمع ولا تعقل كمثل الذي ينطق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء وذلك

الصدى الذى يسمع صوته ولا يفهم به عنه الناعق شيئاً فتأويل الكلام على قول قائل ذلك ومثل الذين كفروا وألهمهم فى دعائهم إياها وهى لا تفقه ولا تعقل كمثل الناعق بما لا يسمعه الناعق إلا دعاء ونداء أى لا يسمع منه الناعق إلا دعاءه . ذكر من قال ذلك :

... ابن وهب قال قال ابن زيد فى قوله : ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء وقال الرجل الذى يصيح فى جوف الجبال فيجيبه فيها صوات يرباجبه يقال له الصدى فمثل آلهة هؤلاء لهم كمثل الذى يجيبه هذا الصوت لا ينفعه لا يسمع إلا دعاء ونداء . قال والعرب تسمى ذلك الصدى .

وقد تحمل الآية على هذا التأويل وجهاً آخر غير ذلك وهو أن يكون معناها : ومثل الذين كفروا فى دعائهم ألهمهم التى لا تفقه دعاءهم كمثل الناعق بغم له من حيث لا تسمع صوته غنمه فلا تنفع من نغمه بشئ غير أنه فى غناء من دعاء ونداء . فكذلك الكافر فى دعائه آلهته إنما هو فى غناء من دعائه إياها وندائه لها ولا ينفعه شئ وأولى التأويل عندى بالآية التأويل الأول الذى قاله ابن عباس ومن وافقه عليه .

... وإنما اخترنا هذا التأويل لأن هذه الآية نزلت فى اليهود .

... فإن قال قائل وما دليلك على أن المقصود بهذه الآية اليهود قيل دليلنا على ذلك ما قبلها من الآيات وما بعدها فإنهم المعنيون بها^(١) ... الخ ...

(١) تفسير الطبرى ٢٤ من ٤٦-٤٧ وعلى نفس المثال فى تاريخ الطبرى ١٠٧ والآية

لهم كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ... الخ (تفسير الطبرى ١٠٧-١٠٨ ج ١) .

ط - أسلوب التعريض :

كما ألاحظنا من قبل فإن غاية الطبرى حيثما تعرض للبيان القرآنى إنما هو المعنى ولا يتعرض لجمال الشكل فى الأسلوب . وقد تند منه بين الحين والآخر عبارات الانهار والاستحسان من مثل ما نجده فى معالجته لأسلوب الآية : « قل يا أيها الناس إن كنتم فى شك من دىنى فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذى يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين » : يقول تعالى ذكره لنبىه محمد ﷺ قل يا محمد لهؤلاء المشركين من قومك الذين عجبوا أن أوحى إليك إن كنتم فى شك أيها الناس من دىنى الذى أدعوكم إليه فلم تعلموا أنه حق من عند الله فإنى لا أعبد الذين تعبدون من دون الله من الآلهة والأوثان التى لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عنى شيئاً فتشكروا فى صحته .

وهذا تعريض ولحن من الكلام لطيف وإنما معنى الكلام إن كنتم فى شك من دىنى فلا ينبغي لكم أن تشكروا فيه وإنما ينبغي لكم أن تشكروا فى الذى أنتم عليه من عبادة الأصنام التى لا تعقل شيئاً ولا تضر ولا تنفع فأما دىنى فلا ينبغي لكم أن تشكروا فيه لأنى أعبد الله الذى يقبض الخلق فيميتهم إذا شاء وينفخهم ويضر من يشاء وذلك أن عبادة من كان كذلك لا يستنكرها ذو فطرة صحيحة وأما عبادة الأوثان فيستنكرها كل ذى لب وعقل صحيح (١) .

(ى) ويطول بنا التطواف مع بحث الطبرى فى الأسلوب فلنكتفى بما تعرض له الطبرى أحياناً من تعقب التعبير القرآنى والبحث وراء سر التعبير مثلاً يكشف عن جمال المعنى فى إضافة الإسم إلى ضمير المخاطبين فما قال فى الآية : « ولا تأكلوا

أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون .

يعنى تعالى ذكره بذلك ولا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل فجعل تعالى ذكره بذلك آكل مال أخيه بالباطل كالآكل مال نفسه بالباطل ونظير ذلك قوله تعالى ولا تلذوا أنفسكم وقوله ولا تقتلوا أنفسكم بمعنى لا يلز بعضكم بعضاً ولا يقتل بعضكم بعضاً لأن الله تعالى ذكره جعل المؤمنين أخوة فقاتل أخيه كقاتل نفسه ولا مزه كلامه نفسه وكذلك تفعل العرب تكنى عن أنفسها بأخواتها وعن أخواتها بأنفسها فتقول أخى وأخوك أينما أبطش تعنى أنا وأنت نصطرح فننظر أينما أشد فيكنى المتكلم عن نفسه بأخيه لأن أخا الرجل عندها كتنفسه ومن ذلك قول الشاعر :

أخى وأخوك يهضم النفس ير ليس لنا من معد عريب

فتأويل الكلام ولا يأكل بعضكم أموال بعض فيما بينكم بالباطل (١) . . . الخ .

وكذلك هو يدور حول جمال المعنى في التعبير بلفظة عاهدتم بإسناد الفعل إلى ضمير المخاطبين فيذكر في الآية : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم ، والمعنى إلى الذين عاهد رسول الله ﷺ من المشركين ، لأن اليهود بين المسلمين والمشركين عهد رسول الله ﷺ ، لم يكن يتولى عقدها إلا رسول الله ﷺ أو من يعقدها بأمره ولكنه خاطب المؤمنين بذلك لعلمهم بمعناه وأن عقود النبي ﷺ على أمته كانت عقودهم ، لأنهم كانوا لكل أفعاله فيهم راضين ، ولعقودهم عليهم مسلمين ، فصار عقده عليهم كمقودهم على أنفسهم فلذلك قال :

د إلى الذين عاهدتم من المشركين ، ، لما كان من عقد رسول الله ﷺ
عهده (١) .

وبعد فالطبرى اتخذ منهجاً ثابتاً لا يحميد عنه سواء فى تأليفه الفقهى أو التاريخى
أو التفسيرى أما فى الفقه فنهجه فى مثل كتابيه اختلاف الفقهاء واللطيف يعرض
آراء الفقهاء مرجعاً من بينها رأياً ومعللاً لاختياره . وفى كتابه التاريخ وهو
ينقل روايات عن أمم سابقة وقرون غابرة ليس بين يديه مصادر يستوثق بها
فإنما نهجه يعتدّ عن إيراد روايات لا يملك من الأدلة ما يزيّفها أو يصحّحها
ومن ثم يعتذر بقوله فى مقدمة كتابه التاريخ (وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن
أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التى
أنا ذاكرها فيه ، والآثار التى أنا مسندما إلى روايتها فيه دون ما أدرك بحجج
القول واستنبط بفكر النفوس إلا القليل اليسير منه .

فما يكن فى كتابى هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين بما ينكره قارئه أو
يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهها فى الصحة ولا معنى فى الحقيقة ،
فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا وإنا إنما
أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا) .

والرجل فى التفسير يعرض الروايات النقلية ويصحح منها ويضيف فنهج الرجل
العلمى هو أن يجمع الزايات تاريخياً أو فقهياً أو تفسيرياً ويجرى فيه عملية نقد
وفق مقاييس يضع أسسها فى مقدمات تأليفه ولهذا فإن الطبرى وإن كان ينتمى
كله إلى مدرسة التفسير النقلى إلا أنه مع ذلك يعد مفسراً ناقداً . وإذا كان رجال

الحديث. حتى عصره يساطرون مقاييسهم التقديرية أكثر ما يساطرون على رجال السند في الحديث فيجرحون منهم أو يعدلون نجم الطبري يشيع المقياس النقدي في الروايات ذاتها في الآن نفسه وإن لم يغفل مع ذلك نقد أصحاب الروايات إن كان فيهم مغمز .

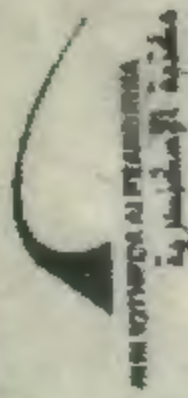
وليس هذا كله بالقليل في حق رجل كالطبري أصيل المنهج محكم الخطة العلمية .

(تم بحمد الله وتوفيقه)

تصويبات

الصفحة	السطر	الآية
١٥	١٩	... قتال فيه قل قتال فيه كبير
٢٦	٦	... يفرحون بما أوتوا ...
١٣٠	١٤/١٣	ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك ...
١٥٢	٥	... لا يستنقذوه ...
١٥٦	٢	... كل واحد منهما ...
١٥٩	٦	... منها بخبر
١٥٩	١٠	... سمعنا ف...
١٥٩	٢٠	نحن جعلناها ...
١٧٦	١٥	يعلمون ما تفعلون
١٧٩	٥	قد أجيب ...
٢٠٢	٢	فتكون طيرا ...
٢٠٢	٨	وورث سليمان داوود
٢٠٤	١٣	يرمون ...
٢٠٥	٩	مثلا كلة ...
٢٢٦	٩	وقال الذين ...
٢٥٤	٢٠	وجفان ...
٢٧٥	٢	ولاذ ...
٢٧٥	١٣	بقية بما ...

رقم الايداع بدار الكتب ٧١/٥٦٧٩
تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبدالرزاق
تليفون : ٣٥٨٤١



المركز القومي
للحفظ
والتوثيق
بمصر

Bibliotheca Alexandrina



0297405